

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIII

2007/ 2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MARIO AGRIMI, Istituto Universitario Orientale, Napoli
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi, Lecce
PAUL R. BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I-00144 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Francesco La Nave, Giuseppe Landolfi Petrone,
Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi,
Tiziana Provvidera, Ada Russo, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Luigi Guerrini, David
Marshall, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Andrea Rabassini,
Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi, Andrea Suggi, Pina Totaro, Oreste Trabucco,
Michaela Valente

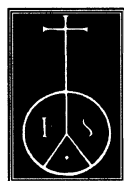
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XIII

2007/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori.

I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888 · E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I-00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605 · E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento (2007): € 120,00 (Italia privati); € 245,00 (Italia enti, con edizione Online)

Subscriptions: € 195,00 (*abroad Individuals*); € 295,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Fascicolo singolo (single issue): € 130,00

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima.

Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma, un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

CESARE VASOLI, <i>Il De Christiana religione di Marsilio Ficino. Parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, Ebrei</i>	403
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, <i>Il De occulta philosophia di Cornelio Agrippa. Parole chiave: uomo-microcosmo, prisca theologia, cabala, magia</i>	429
EUGENIO CANONE, «Scuoprir quel ch'il nostro vase asconde». <i>La lettura bruniana di una rivelazione</i>	449
MARIA PIA ELLERO, <i>Aristotele tra Dante e Petrarca: la ricezione della Poetica nelle lezioni di Giambattista Gelli all'Accademia Fiorentina</i>	463
HIRO HIRAI, <i>Atomes vivants, origine de l'âme et génération spontanée chez Daniel Sennert</i>	477
MICHELE MIELE, <i>Il «mio curatore affezionatissimo cui devo anche me stesso»: Serafino Rinaldi da Nocera e Campanella</i>	497
ANDREA SUGGI, <i>Educazione umanistica e pace religiosa nella Oratio de instituenda in Republica juventute di Jean Bodin</i>	521
MARCO VERSIERO, <i>Per un lessico politico di Leonardo da Vinci. 1. La metafora organologica della città come 'corpo politico'</i>	537

TESTI E DOCUMENTI

SIMONE TESTA, <i>The ambiguities of censorship: Tesori politici (1589-1605) and the Index of Forbidden books</i>	559
LEEN SPRUIT, <i>Un nuovo documento sulla censura degli scritti di Bruno</i>	573

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

PIETRO SECCHI, <i>Teologia</i> (sez. Giordano Bruno)	579
FLORENCE PLOUCHART-COHN, <i>Venezia</i> (sez. Tommaso Campanella)	589

NOTE

MARIO BIAGIONI, MATTEO DUNI, LUCIA FELICI, <i>Antonio Rotondò, maestro e storico</i>	597
ANGELIKA BÖNKER-VALLON, <i>Giordano Brunos Londoner Schriften. Selbstmarketing und publizistische Werbestrategien</i>	609
FRANCESCO GIANCOTTI, <i>Tommaso Campanella: Le poesie. Intorno all'edizione del 1998</i>	617
LEEN SPRUIT, <i>Agostino Nifo's De intellectu: sources and issues</i>	625

RECENSIONI

- GIROLAMO CARDANO, *Liber de ludo aleae*, a cura di M. Tamborini (G. Giglioni) 641
- Girolamo Fracastoro *fra medicina, filosofia e scienze delle natura*, a cura di Alessandro Pastore e Enrico Peruzzi (M. Sgarbi) 643
- LORENZO CASINI, *Cognitive and Moral Psychology in Renaissance Philosophy. A Study of Juan Luis Vives' De anima et vita* (V. Del Nero) 648
- DAVID RIJSER, *Raphael's Poetics. Ekphrasis, Interaction and Typology in the Art and Poetry of High Renaissance Rome* (L. Spruit) 650
- PAOLO SIMONCELLI, *Fuoriuscittismo repubblicano fiorentino 1530-1554*, vol. I: 1530-1537; SALVATORE LO RE, *La crisi della libertà fiorentina: alle origini della formazione politica e intellettuale di Benedetto Varchi e Piero Vettori* (A. Assonitis) 652
- The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Eroici furori of Giordano Bruno*, edited by E. Canone, I. D. Rowland (S. Plastina) 653
- B. DE LAS CASAS, J. G. DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura e con un'introduzione di S. Di Lisio, presentazione di C. Esposito (D. Pirillo) 656
- RITA RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento* (A. Suggi) 659
- Il Rinascimento italiano e l'Europa*. Opera diretta da G. L. Fontana e L. Molà: vol. II, *Umanesimo ed educazione*, a cura di G. Belloni e R. Drusi; vol. III, *Produzione e tecniche*, a cura di Ph. Braunstein e L. Molà (S. Ricci) 661
- GIOSTRA 667
- SCHEDE
(testi e traduzioni di Campanella) 689

CRONACHE

- Un convegno su Marino e il Barocco*, da Napoli a Parigi. Basilea, 7-9 giugno 2007 (A. L. Puliafito) 693
- Naturmagie und Deutungskunst: Wege und Motive der Rezeption von Giovan Battista Della Porta in Europa*. xvii convegno della Knorr von Rosenroth-Gesellschaft, Sulzbach-Rosenberg, 13-15 luglio 2007 (L. Balbiani) 695
- Alle origini dell'Umanesimo scientifico dal tardo Rinascimento al primo Illuminismo*. Un convegno internazionale: Napoli, 27-29 settembre 2007 (M. Moiso) 697

SPHAERA

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, <i>Le mansioni lunari</i>	703
Una natività manoscritta di Campanella, a cura di Germana Ernst e Giuseppe Bezza	711
EUGENIO GARIN, ROSANNA ZERILLI, <i>Ficino, Pico e l'astrologia</i> , a cura di O. Pompeo Faracovi	717
AL-QABÎSÎ (ALCABITIUS), <i>The Introduction to Astrology</i> . Editions of the Arabic and Latin texts and an English translation, by Ch. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano (G. Bezza)	723
MELITA LEONARDI, <i>Governo, istituzioni, Inquisizione nella Sicilia spa- gnola. I processi per magia e superstizione</i> (G. L. Betti)	725
GIORGIO GALLI, <i>Stelle rosse. Astrologia neo-illuminista a uso della sini- stra</i> (O. Pompeo Faracovi)	727
EUGENIO GARIN, <i>Ermetismo del Rinascimento</i> , Prefazione di Michele Ciliberto (O. Pompeo Faracovi)	729
ABBREVIAZIONI E SIGLE	731
INDICE DEI MANOSCRITTI (2007)	737
INDICE DELL'ANNATA XIII (2007)	739

STUDI

I CONTRIBUTI di Vittoria Perrone Compagni e Cesare Vasoli sono stati presentati originariamente nell'ambito del programma «I Libri e le Idee», iniziativa dell'Istituto del Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR (Progetto: «Studi sul lessico filosofico europeo dall'Umanesimo al xx secolo»), promossa in collaborazione con la Biblioteca Casanatense e con il patrocinio del Comune di Roma. Le conferenze di Cesare Vasoli e Vittoria Perrone Compagni sono state tenute nella sede della Biblioteca Casanatense (via S. Ignazio 52, Roma) rispettivamente nei giorni 11 ottobre 2006 e 14 febbraio 2007. In occasione degli incontri sono stati organizzati nella Biblioteca Casanatense dei percorsi storico-documentari (curati da Margherita Palumbo) sulle antiche edizioni del *De Christiana religione* di Ficino e del *De occulta philosophia* di Agrippa di Nettesheim. Per ulteriori informazioni si veda <http://www.iliesi.cnr.it/iniziative>.

E. C.

IL DE CHRISTIANA RELIGIONE DI MARSILIO FICINO

PAROLE CHIAVE: RELIGIONE, SAPIENZA,
PROFEZIA, VITA CIVILE, EBREI

CESARE VASOLI

SUMMARY

This essay examines a number of themes developed in the first work to be published by Marsilio Ficino, the *De Christiana religione* (1476). The analysis concentrates on some terms particularly relevant to the overall structure of the work (religion, wisdom, prophecy, civil life, the Jews): terms which permit an enquiry into aspects of Ficino's thought which will remain central also in the works of his maturity. The early work examined here operates through a complex play of references to multiple sources, dealing with the specific nature of the Christian religion by comparing it with other forms of religious experience – particularly the Hebrew one, with its similar roots – and by underlining its relation to knowledge, and its role in civil life and society.

1.

IL libro di cui parlerò è un incunabolo, pubblicato tra il 10 novembre e il 10 dicembre 1476, a Firenze dallo stampatore Niccolò di Lorenzo:¹ la prima opera personale di Marsilio Ficino messa a stampa, con il titolo *De Christiana religione*. La pubblicazione era stata preceduta da quella del suo volgarizzamento,² apparso, sempre a Firenze e ad opera dello stesso stam-

¹ Mi servo dell'incunabolo *De Christiana religione* [Firenze, Niccolò di Lorenzo, tra il 10 XI e il 10 XII 1476, H 7069; BMC, VI 625, IGI, II 3857], inc.: «Incipit tabula capitulorum qui in hoc libro continentur»; des.: «Finis. Deo gratias. Amen». L'esemplare, ora di proprietà della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, B. 5. 18, era già appartenuto a Giorgio Antonio Vespucchi, al quale era stato donato con dedica da Marsilio Ficino e Giovanni Cavalcanti. Per la bibliografia generale del Ficino, rinvio particolarmente a P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Firenze, 1987, pp. 39-96, ulteriormente aggiornata, anche con l'indicazione di opere in stampa, in IDEM, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, 1988², pp. 441-476. Per la bibliografia ulteriore v. T. KATINIS, *Bibliografia ficiniana. Studi ed edizioni delle opere di Marsilio Ficino dal 1986*, «Accademia», II, 2000, pp. 101-136; T. KATINIS, ST. TOUSSAINT, *Bibliographie ficinienne – mise à jour*, ivi, III, 2001, pp. 9-21; IV, 2002, pp. 7-18; V, 2003, pp. 9-16. Un'altra bibliografia aggiornata è contenuta in M. FICINO, *Index nominum et index geographicum*, bearb. von D. Gall, P. Riemer, U. Rombach, R. Simons, C. Zintzen, Hildesheim, 2003.

² Lo leggo nell'incunabolo *Libro di Marsilio Ficino della Cristiana Religione* [Firenze, Niccolò di Lorenzo, prima del 25 III 1475; H 7071; BMC VI 625; IGI II 3859], esemplare B. 7. 23.

patore, prima del 25 marzo 1475. Sicché si può supporre che l'autore avesse preferito porre in circolazione un testo, sia pure non facile, indirizzato a un amico a lui assai vicino, l'importante uomo politico 'mediceo' Bernardo del Nero¹ – che non aveva pratica della lingua latina, ma era appassionato lettore di Dante e degli scrittori fiorentini della sua età² – prima di presentarlo al pubblico dei dotti nella loro lingua, e sempre, in ogni caso, con il valido sostegno di una dedica a Lorenzo de' Medici.

Si tratta di un'opera composta, tra il '74 e il '75, nel periodo, in cui il Ficino elaborò alcune delle sue opere più importanti: la *Theologia platonica*, (scritta in gran parte tra il '69 e il '74 e, poi, sottoposta a varie e notevoli modificazioni che però non ne mutarono l'impianto teorico), i due ampi commenti al *Simposio* (più noto con il titolo di *De Amore*, e anch'esso volgarizzato) e al *Filebo*, stesi nello stesso anno '69, e il *De raptu Pauli*, scritto nel '76.³ Il *De Christiana religione* fu, quindi, elaborato e pubblicato, mentre il filosofo era impegnato da più di un decennio nella grande impresa della traduzione latina del *Corpus* platonico che stava conducendo per l'iniziativa di Cosimo il Vecchio de' Medici e con il sostegno dei suoi successori. Ma, per chiarire meglio il suo significato, si dovrà pure ricordare che, tra il '72 e gli inizi del '74, si era perfezionata l'assunzione da parte del Ficino dello stato clericale e del carisma sacerdotale⁴ che gli attribuiva la piena legittimità di 'pastore' e di 'curatore' di anime e lo autorizzava ad affrontare i temi assai delicati trattati in quell'opera. Ed è chiaro che, con la pubblicazione a stampa del *De*

¹ A proposito di Bernardo del Nero, cfr. principalmente: N. RUBINSTEIN, *The Government of Florence under the Medici (1434-1494)*, Oxford, 1966, pp. 44, 193, 226, 231, 233; IDEM, *Le istituzioni del regime mediceo da Lorenzo il Magnifico alle origini del Principato*, in *Idee, istituzioni, scienze e arti nella Firenze dei Medici*, a cura di C. Vasoli, Firenze, 1980, pp. 29-46, part. 36-37 (e ivi la citazione della *Cronaca* di Benedetto Dei che poneva il del Nero tra i dodici «principali dello stato e del governo»). Ma cfr. anche D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton (NJ), 1970, pp. 150, 188, 264, 482; F. GILBERT, *Florentine Political Assumptions in the period of Savonarola and Soderini*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XII, 1957, pp. 187-214; IDEM, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*, Princeton (NJ), 1975, pp. 28-45.

² Sarà interessante notare che il Del Nero era stato il dedicatario del volgarizzamento ficiniano della *Monarchia* di Dante. Leggo il 'proemio' di dedica al volgarizzamento del *De Christiana religione* nell'edizione critica di P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Firenze, 1937, repr. 1973, I, pp. 10-12, part. p. 12: «Adunque Bernardo mio, ardente amatore della patria nostra, ricevi con animo lieto e felice fortuna questo nostro trattato della celeste patria, sì come la monarchia et il libro dell'amor ricevesti». Per il volgarizzamento ficiniano della *Monarchia* mi permetto di rinviare a C. VASOLI, *Note sul volgarizzamento ficiniano della Monarchia*, in IDEM, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, 1988, pp. 119-135.

³ Cfr. S. GENTILE, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del 'corpus' ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, 2001, pp. 193-221, part. p. 201 sgg.

⁴ Cfr. C. VASOLI, *Ficino, Marsilio (Marsilius Feghinensis)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVII, Roma, 1997, pp. 378a-395a, in part.: 385b-386a.

Christiana religione egli intendeva assumere un compito pubblico di guida e maestro di vita spirituale per la sua città e, prima di tutto, nei confronti di coloro che, come il Del Nero e Antonio di Tuccio Manetti,¹ dedicatario di altri volgarizzamenti, erano legati a lui da comuni affinità intellettuali e da sicuri rapporti di amicizia. Lo conferma anche il fatto che il Ficino di propria mano inserì, nel testo latino e nel volgarizzamento, correzioni e brevi aggiunte, talvolta diverse secondo i destinatari dei volumi che inviava o donava personalmente. Un comportamento che costituisce, comunque, una notevole complicazione per l'approntamento del testo critico del *De Christiana religione* che, del resto, subì ulteriori importati variazioni nella seconda edizione del testo del volgarizzamento (1484), già studiate da Paul Oskar Kristeller² e adesso nuovamente indagate in vista di una futura edizione critica. Comunque, l'analisi delle parole indicate dal titolo verrà condotta con l'esclusivo riferimento all'incunabolo le cui coordinate bibliografiche sono state indicate nella nota 1.

Inizio, quindi, la mia esposizione, muovendo proprio dalla parola *religio* che compare nel titolo del libro, seguita dall'aggettivo *christiana*, per indicare l'intenzione dell'autore di trattare di una particolare religione di cui, in effetti, parlerà lungo tutto il corso dell'opera. Ma ne tratterà, sotto aspetti assai differenti, perché relativi alla sua particolare diversità rispetto a tutte le altre religioni, al suo creatore Gesù Cristo, Verbo e Figlio di Dio, ai suoi primi tempi originari, alla sua diffusione, a come è stata considerata dai Gentili, dai Giudei, dai Musulmani, al suo stato e condizione attuale e al suo futuro. Sicché lo scritto appare sostanzialmente distinto in cinque diverse parti. La prima è costituita dalla dedica a Lorenzo dei Medici e dai capitoli 1-4,³ nei quali il Ficino espone lo scopo del libro e il concetto di *religio* in generale, quale *abito* costitutivo della natura umana. La seconda, svolta nei capitoli 5-10, è dedicata alla trattazione specifica dei principi e dei tratti costitutivi della religione cristiana.⁴ La terza (capitoli 11-23), è invece di carattere più spiccatamente teologico, perché i suoi temi fondamentali sono l'eterna generazione del Verbo dal Padre, il significato dell'assunzione della natura umana nel Cristo-Verbo, la divina finalità del suo avvento in terra e la considerazione come 'idea' ed esempio della 'virtù'.⁵ La quarta (capitoli 24-27) tratta delle testimonianze profetiche sul Cristo e il suo avvento, così

¹ Su Antonio di Tuccio Manetti, cfr. ancora, VASOLI, *Filosofia e religione*, cit., pp. 24-27, con i riferimenti agli importanti studi di Domenico De Robertis e di Giuliano Tanturli.

² Cfr. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. 7-10. E cfr. C. VASOLI, *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino, 2006, p. 98, nota 27.

³ Cfr. inc. lat., cc. 1r-6v. Ho escluso dalla numerazione delle carte dell'incunabolo le prime due che contengono un indice generale dei capitoli del libro. La vecchia numerazione a penna salta una carta tra la 17 e la 18.

⁴ Ivi, cc. 6v-26v.

⁵ Ivi, cc. 27r-54v.

come era stato previsto dalle Sibille e dei Profeti biblici.¹ Infine, la quinta (capitoli 28-36) è dedicata alla controversia con i Giudei e, in minor parte, con i Musulmani, e alla confutazione e condanna della loro pertinacia nel rifiutare la divinità di Cristo.² Questa ultima parte è elaborata mediante la vasta utilizzazione di alcuni celebri controversisti: Pablo de Burgos, un rabbino convertito e divenuto arcivescovo di Burgos, compilatore dello *Scrutinium Scripturarum*, il francescano Niccolò di Lyra, autore delle *Quaestiones disputate* e, per i Musulmani, il domenicano Ricoldo di Monte Santa Croce, di cui Ficino possedeva il *Contra legem Sarracenorum*.³

La struttura del *De Christiana religione* pone perciò non pochi problemi relativi sia alle finalità dell'opera, sia al modo della sua composizione, sia al suo rapporto con le altre opere, precedenti e seguenti, del Ficino. E, appunto per questo, converrà seguire il suo svolgimento sin dall'inizio, muovendo appunto dalla dedica al Magnifico.

2.

Il filosofo esordisce con un discorso che, sin dall'inizio, pone la *religio* in stretta e necessaria relazione con il concetto di *sapientia*, di cui si esamineranno più oltre il significato e la funzione, nell'ambito del suo programma. Il Ficino intende, infatti, rivendicare subito il pieno diritto dei *sapientes* di trattare delle *res divinae*, perché essi, sino dai tempi più lontani, sono stati sempre anche dei sacerdoti, indagatori delle *causae rerum*, e, insieme, ordinatori del culto della Causa prima.⁴ Gli esempi recati dal Ficino chiariscono subito lo scopo di questa perentoria dichiarazione, perché cita, in primo luogo, i profeti biblici che furono anche conoscitori delle cose mondane, i Magi persiani, depositari dei *mysteria mundi* che però presiedevano anche ai sacrifici, e i sapienti egiziani, elevati al sacerdozio proprio perché univano la scienza della natura alla contemplazione della divinità. Anche i padri della antichissima sapienza greca (Lino, Orfeo, Museo, Eumolpo, Melampo, Trofimo, Aglaofemo e Pitagora) furono tutti sacerdoti, così come ebbero funzioni e compiti sacerdotali i Druidi galli, custodi di un'arcana sapienza, e i 'Brachmani' indiani, uomini di religione e sapienti. Ma santi fedeli e, al tempo stesso dotti sapienti furono anche i *presbiteri* e gli *episcopi* della chiesa cristiana originaria.⁵ Sicché è evidente che questa lunga enumerazione di sapienti-sacerdoti permette al Ficino di delineare una sorta di genealogia dell'antichissima sapienza, nella quale sono però già inseriti anche i più antichi testimoni e maestri della Chiesa primitiva. Tuttavia, per il momento,

¹ Ivi, cc. 54v-83v.

² Ivi, cc. 83v-134v.

³ Cfr. C. VASOLI, *Per le fonti del De Christiana religione*, in IDEM, *Quasi sit deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, 1999, pp. 113-219.

⁴ Inc. lat., c. 1r.

⁵ Ivi, cc. 1r-v.

egli se ne serve piuttosto per postulare la necessità di un profondo rinnovamento della religione e della filosofia del suo tempo che dovrebbe porre fine a una situazione considerata da lui come assai temibile e pericolosa.

Afferma, infatti, che, soprattutto nel corso degli ultimi secoli, si è consumata la separazione della *pietas* – principio essenziale di qualsiasi religione – dalla *sapientia*. Le conseguenze di quella separazione sono state gravissime, perché la filosofia è diventata una forma di empietà propagata da uomini del tutto increduli, mentre la custodia delle cose sacre è stata affidata a sacerdoti rozzi e indotti che le insozzano con i loro comportamenti e le rendono indifferenti o ridicole per la maggior parte dei fedeli.¹ L'unica via di salvezza da questa crisi è il ritorno all'identificazione della *religio* con la *sapientia*; e, cioè, la rinascita di una religione filosofica e sapienziale che attribuisca di nuovo ai *sapientes* la loro funzione di supremi maestri delle conoscenze umane e dei misteri divini. Si rivolge così ai *sapienti*, definiti *coelestis patriae cives incoleque terre*, affinché liberino dall'empietà la filosofia, che è un dono sacro di Dio, e la religione dall'esecrabile insipienza di chi l'amministra. E chiede anche ai sacerdoti di dedicarsi diligentemente allo studio della sapienza, così come lui stesso, sacerdote novello, ha fatto e sta facendo, da quando il grande Cosimo e poi i suoi successori gli hanno permesso di dedicarsi totalmente agli studi.² E si sa bene quali sono le fonti dell'eterna sapienza alle quali egli pensa: i *prisci theologi*, Zoroastro, Orfeo, Ermete, e i filosofi greci, Pitagora, Platone, Plotino, Porfirio e Proclo. Solo così si potrà restituire alla *religio* il suo carattere di «dote universale» e congiungerla a una filosofia conoscitrice dei «più segreti e divini misteri».³

È questa la proposta di un profondo rinnovamento della cultura filosofica e, insieme, di un mutamento radicale dei fondamenti speculativi della teologia cristiana presentata dal Ficino al giovane Lorenzo che è già riuscito a consolidare il suo potere 'signorile' e ambisce a presentarsi ai fiorentini nell'aspetto tranquillizzante del 'governante filosofo'. Ma cosa significhi, per il filosofo, la parola *religio* è subito chiarito nel I capitolo, dove, riprendendo un tipico 'topos' apologetico, afferma che solo alle creature umane è concesso d'innalzare la mente a Dio *rex coelorum*, così come la loro natura permette loro di guardare con gli occhi il cielo. La *religio* è, insomma, un aspetto fondamentale e costitutivo della natura umana e talmente connesso al suo luogo e significato nell'ordine del mondo da poterla paragonare ad altri comportamenti necessari di vari esseri animati, come nitrito per il cavallo o il latrato

¹ Ivi, cc. 1v-2r.

² Ivi, cc. 2r-v: «O viri celestis patriae cives incole terre. Liberamus, obsecro, quandoque philosophiam sacrum dei munus ab impietate, si possumus, possumus autem si volumus. Religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscitia redimamus. Hortor igitur omnes atque precor philosophos quidem ut religionem vel capessant penitus vel attingant. Sacerdotes autem ut legitime sapientie studium diligenter incumbant».

³ Ivi, cc. 2v-3r.

per il cane. Infatti, l'uomo, animale perfettissimo, si distingue da tutte le altre creature, per il suo desiderio di congiungersi con il divino. Ma ciò comporta che, se questo istinto fosse vano, egli sarebbe l'essere più imperfetto della natura, *dementissimus atque miserrimus*, perché proprio l'amore e il timore di Dio lo obbligano a subire molti sacrifici e a rinunciare a molti beni della vita mondana, diversamente dagli altri animali che non conoscono Dio e non nutrono alcuna aspettazione per il futuro. Così, proprio le stesse cose che sembrano rendere l'uomo l'essere più perfetto (il desiderio del sapere, il timore dell'ira divina e delle pene eterne) lo ridurrebbero a essere la vittima di un errore irrimediabile e, in sostanza, la più misera e imperfetta tra tutte le creature.¹

Il Ficino supera però questa estrema ipotesi ricorrendo, di nuovo, a un argomento apologetico assai comune: la *religio* è certamente vera, perché l'uomo che *haeret deo sapientissimo beatissimoque* non può essere così stolto e infelicitissimo. Né Dio potrebbe ingannare i suoi figli umani, perché, essendo infinita sapienza, bontà e carità, non deve essere infido e crudele. L'idea 'naturale' e 'comune' di Dio presente nella mente di tutti gli uomini è stata imposta dallo stesso supremo principio, creatore e signore della natura. Se l'istinto degli animali non erra, quando può addirittura prevedere certi eventi naturali, non può errare neppure l'istinto che induce gli uomini a onorare dovunque Dio e ad attendere una vita futura. Sono, dunque, veri e indiscutibili tutti i principi naturali sui quali si fonda ogni *religio*: l'esistenza di Dio che provvede agli uomini e la certezza di un'altra vita. Principi confermati da quanto è più proprio dell'uomo, opinioni, affetti, costumi, leggi e tutto ciò che costituisce una *communis religio*.

Il Ficino si riferisce chiaramente a una 'religione naturale' che coincide con quell' 'appetito' dell'uomo per il divino e l'eterno che è la vera prova della sua natura eccezionale e superiore. Cita, a questo proposito Platone che ha riconosciuto la 'divinità' degli uomini nel fatto che essi riconoscono Dio *ob cognitionem quandam*, lo invocano, lo amano come un padre e lo ve-

¹ Ivi, cc. 3r-v. Le fonti più celebri di questa argomentazione sono state indicate in due celebri passi ciceroniani, *Tusc. disp.* I, xv, 32-33 e *De senect.*, xxiii, 82. Non va però esclusa la possibilità che sia servito da intermediario un passo del *Convivio* dantesco (II, viii, 10-12): «Ciascuno è certo che la natura umana è perfettissima di tutte l'altre creature di qua giù; e questo nullo nega, e Aristotile l'afferma, quando dice nel duodecimo de li Animali, che l'uomo è perfettissimo di tutti li animali. Onde con ciò sia cosa che molti che vivono interamente siano mortali sì come animali bruti, e siano senza questa speranza tutti mentre che vivono, cioè d'altra vita; se la nostra speranza fosse vana, maggiore sarebbe lo nostro difetto che di nullo altro animale, con ciò sia cosa che molti sono già stati che hanno dato questa vita per quella: e così seguirebbe che lo perfettissimo animale, cioè l'uomo, fosse imperfettissimo – ch'è impossibile – e che quella parte, cioè la ragione, che è la sua perfezione maggiore, fosse a lui cagione di maggior difetto; che del tutto diverso pare a dire. Ancora seguirebbe che la natura contro sé medesima questa speranza nella mente umana posta avesse, poi che detto è che molti a la morte del corpo sono corsi per vivere ne l'altra vita; e questo è anche impossibile».

nerano come un re. Ma aggiunge subito che l'animo umano può rivolgersi verso Dio, solo perché è a sua volta illuminato dalla luce divina e può così conoscerlo, provarne la 'sete' ed essere acceso dal 'divino calore'. Il continuo volgersi degli uomini verso tutto ciò che è superiore e infinito è possibile solo in virtù della sovrana potenza con cui Dio agita la loro mente, arde il loro cuore, penetra in tutto il loro essere, parla con la loro lingua e opera nei loro stessi atti di adorazione. Perché la mente umana può raggiungere quella divina soltanto se è compresa e governata da essa. Solo così l'animo diventa davvero un *dei templum*, assai più solido e duraturo di quelli fabbricati dagli uomini e destinato a non crollare mai.¹

Tali convinzioni inducono il filosofo a considerare provvidenziale il fatto che non esista nel mondo alcuna 'regione' priva di *religio*, anche se i riti e i modi di adorazione del divino sono molto vari e diversi. Sembra pure convinto che questa varietà possa generare nell'universo un *decor* mirabile e che Dio stesso – come aveva già scritto Niccolò Cusano, nel *De pace fidei*,² un libro probabilmente noto al Ficino – possa compiacersi dei tanti modi che gli uomini hanno scelto per adorarlo e preferisca, addirittura, essere onorato, anche in un modo rozzo, ma sempre umano, piuttosto che essere disconosciuto dalla superbia degli ingrati e dei reprobati. Non si può quindi considerare un'empietà volontaria alcuno dei culti che gli sono attribuiti; perché ogni *religio* non è mai priva di un proprio bene, se tributa la sua venerazione a Dio che è il sommo bene, la verità di tutte le cose, la *lux* e il *favor mentis*. Ma certo, al di là di ogni culto e rito particolare, sono adoratori del divino tutti coloro che prestano il loro culto a un Dio unico invece che a molti dei e lo venerano sinceramente con l'azione, la bontà, la verità della lingua e la chiarezza della mente. E qui Ficino conclude, però, la sua argomentazione, affermando che veri adoratori di Dio sono, soprattutto, coloro che seguono l'insegnamento del Cristo, *vitae magister*, e dei suoi discepoli.³

3.

Il Kristeller,⁴ e con lui altri studiosi, hanno giustamente sottolineato che queste parole indicano il netto passaggio dal significato della parola *reli-*

¹ Ivi, cc. 4r-v.

² Cfr. NICOLAI DE CUSA, *De pace fidei cum epistola ad Joannem de Segobia*, edd. E. KLIBANSKI, H. BASCOUR, in *Opera omnia*, VII, Hamburgi, 1959, pp. 7-8. E cfr., almeno, M. SEIDLMAYER, «Una religio in rituum varietate». *Zur Religionsauffassung des Nicolaus von Cues*, «Archiv für Kulturgeschichte», XXXVI, 1954, pp. 145-207 e, soprattutto, K. FLASCH, *Nikolaus von Cues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1998, part. pp. 345-382. Per le ragioni che possono rendere possibile la conoscenza del *De pace fidei* da parte del Ficino, mi permetto di rinviare a C. VASOLI, *Note su Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiorentina*, in IDEM, *Ficino, Savonarola, Machiavelli*, cit., pp. 173-191.

³ Cfr. inc. lat., cc. 5r-v.

⁴ Cfr. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico*, cit., p. 345.

gio, come carattere connaturato a tutta la specie umana e che si manifesta nella diversità dei riti e delle 'fedi' particolari, all'affermazione della superiorità indiscutibile del cristianesimo e delle sue dottrine. Il Ficino postula, infatti, 'una differenza di grado' tra le diverse *religiones* o *sectae* – come venivano anche chiamate – che si conclude con l'esplicita dichiarazione che soltanto il cristianesimo è la religione più perfetta: un ragionamento che, sia pure per una via diversa, era stato svolto pure dal Cusano. Ma, senza perdersi nell'inutile discussione sulla 'sincerità' del filosofo, si dovrà piuttosto indagare quale sia il significato che egli attribuisce alla *religio christiana* e come tenti di conciliare la sua filosofia e la sua idea della *sapientia* con la tradizione dogmatica della teologia cattolica.

La prima constatazione sin troppo ovvia è la totale assenza in questo scritto – dove pure sono utilizzati anche alcuni passi tomistici¹ – di qualsiasi citazione esplicita dei teologi medievali della grande Scolastica, mentre non mancano diversi richiami ai Padri e sono assai numerose le citazioni tratte dai Vangeli e ancor più dalle epistole paoline. In realtà, seguendo il Ficino nella sua apologia della religione cristiana, si può verificare che egli elabora una concezione della religiosità (o *pietas*), estranea alle grandi contese dogmatiche magisteriali, volta piuttosto verso il ritorno al cristianesimo delle 'origini' e centrata sul tema della mediazione spirituale e cosmica del Cristo-Verbo, rigeneratore non solo dell'uomo, ma dell'intero universo. Ne deriva la certezza che proprio il suo 'avvento' ha permesso agli uomini di partecipare alla suprema esperienza della *deificatio*, ossia del ritorno all'Unità divina della molteplicità del creato. Il Ficino esalta appunto la pura fede nella *revelatio* evangelica, della quale fornisce un'interpretazione che si potrebbe definire 'spiritualistica'; pone al centro della sua speculazione il tema dell'amore che tende sempre più a identificare con la *charitas* paolina e attribuisce al cristianesimo il carattere di una religione di carattere 'profetico'. Ma questa religione, mentre è aperta all'incontro con un'altra sorta di rivelazione, la *sapientia*, la cui verità non contrasta affatto con la Parola del Cristo, non sembra, invece, mai proporsi i problemi estremamente complessi della dogmatica e le questioni cruciali relative al culto, alla liturgia e all'ordinamento ecclesiastico. Non a caso, nel *De Christiana religione*, non s'incontra alcun riferimento specifico all'ordine gerarchico e sacramentale della Chiesa; e il solo accenno all'autorità puramente spirituale dei pontefici romani è contenuto – come si vedrà² – in un passo che intende distinguere nettamente la loro funzione di *vicarii Dei* dall'esercizio di poteri mondani.

¹ Cfr. a proposito dell'influsso di Tommaso d'Aquino sulle opere e il pensiero religioso del Ficino, P. O. KRISTELLER, *Le Thomisme et la pensée de la Renaissance*, Montreal et Paris, 1967, part. pp. 93-122 e vedi oltre, p. 413.

² Cfr. oltre, pp. 423-424.

Il Ficino intende, piuttosto, sottrarre il cristianesimo alla natura e alle vicende di tutte le altre religioni, nate dal desiderio costitutivo dell'uomo della divinità e dell'immortalità, ma che, come tutte le cose umane sono sottoposte al dominio degli influssi celesti e – come ha insegnato Avicenna¹ – sono 'imposture' benefiche il cui il fine è il 'governo' degli uomini e l'imposizione di una disciplina etica e civile. L'eternità e la verità del messaggio evangelico sono, invece, libere da ogni sospetto di magia e dalla necessità del fato astrale e non possono divenire strumenti d'inganno e di dominio. Infatti, Cristo e i suoi discepoli non ingannarono nessuno, perché proposero una dottrina che era difficilmente accettabile e osservabile da parte degli uomini. Il successo del cristianesimo fu dovuto, quindi, soltanto alla loro fede, alla fermezza inflessibile della loro predicazione, alla conoscenza e comprensione delle profezie bibliche di cui dimostrarono l'attuazione. E furono pure intransigenti nel rifiuto del paganesimo e delle 'superstizioni' cerimoniali ebraiche, in pieno contrasto con tutte le credenze e gli antichi culti ancora dominanti.

Tutto ciò conferma che anche gli eventi miracolosi della vita di Cristo e del cristianesimo delle origini furono di natura divina e mostrarono che quella *religio* era voluta da Dio e da lui difesa, perché non potrà mai essere abolita. Per questo, gli apostoli scelsero la via che li avrebbe condotti alla persecuzione e alle 'tribolazioni', coscienti di non essere le vittime dei *prodigia* di un mago e dei *prestigia* degli incantatori, ma uomini di mente sana e di forte spirito che non avrebbero mai accettato di rischiare la vita per propagare un miserabile inganno. Né, certo, tanti uomini, giudei e pagani, dotti e sapienti avrebbero rinunciato alle loro ricchezze e ai piaceri della vita per credere che un giovane illetterato, ritenuto il figlio di un falegname, vissuto da mendico e ucciso in modo infamante sulla croce fosse la divina Mente.

Religione libera da ogni superstizione, dalle *fabule obscene* dei pagani e dall'abominevole 'licenza' concessa dal *Corano*, il cristianesimo fu infatti sino dalle origini, una dottrina che vuole eliminare i vizi umani e persuadere all'esercizio delle virtù, con il solo mezzo della propria umiltà, del pacifico convincimento e della rinuncia di tutto ciò che attrae di solito maggiormente tutti gli uomini.² Questo suo comportamento, mai abbandonato, la costrinse a subire ogni genere di persecuzione, e l'odio e l'avversione implacabile degli Ebrei, dei Gentili e degli eretici. Certo, molti grandi e si-

¹ A proposito della concezione avicenniana della religione e della profezia e della loro influenza su Ficino vedi oltre, pp. 421-422.

² In questa pagina ho tentato di presentare, nelle sue linee essenziali, la concezione della fede cristiana e della sua affermazione storica che il Ficino viene svolgendo nei capp. 5 («Discipuli Christi neminem deceperunt», cc. 6v-8r), 6 («Quo animo Christi discipuli laborabant», cc. 8r-13r, in gran parte fondato su testi paolini), 7 («Discipuli Christi a nemine fuerunt decepti», cc. 12r-14v) e 8 («Christiana religio in sola Dei virtute fundata est», cc. 15r-20v).

curi miracoli confermarono la verità e la purezza della sua fede.¹ Ma il più grande miracolo e il vero fondamento della verità immutabile ed eterna della cristianità fu, soprattutto, il 'grande sacramento' della *pietas*, incarnato – come scrisse Paolo – da Cristo, e che egli e i suoi discepoli predicarono a tutte le genti, affinché l'accogliessero volontariamente, per ispirazione divina e iniziassero così la loro ascesa dalle cose mondane alla suprema, unica fonte di tutto.² Muovendo da queste sue certezze, Ficino afferma che, del resto, l'*auctoritas* di Cristo fu riconosciuta anche dai Gentili,³ e persino dai Musulmani che venerano Gesù e Maria e considerano il loro *Corano* come la conferma e il compimento dell'Antico e del Nuovo Testamento.⁴

Non posso, per ovvie ragioni di tempo, insistere sull'argomentazione intesa a dimostrare che la religione cristiana, nata nelle avversità, ma sempre difesa dalla provvidenza divina, non dipende affatto dal moto degli astri, ma solo dall'eterna immutabile stabilità di Dio, anche se molti segni e prodigi celesti hanno confermato e confermano il carattere divino di Cristo e della sua dottrina.⁵ È, infatti, un tema che preannunzia la critica dell'astrologia giudiziaria, affidata dal Ficino, intorno al '77, a un breve trattato rimasto incompiuto⁶ – poi utilizzato in parte nella *Theologia platonica* e nel commento alle *Enneadi* di Plotino – dove sono decisamente condannate le dottrine che sostengono la dipendenza di tutte le religioni dai fatali moti celesti e dalle influenze astrali. Ma è pure un argomento che ci indurrebbe a discutere a lungo sull'ambiguo atteggiamento del filosofo nei confronti dell'astrologia,⁷ allontanandoci dalle ricerche che abbiamo prefissato. Basterà dire che questo breve capitolo è concluso dalla confutazione degli *oracula* di certi astrologi, istigati dai loro demoni, nei quali si affermava che la legge cristiana, prodotta come tutte le altre dalle stelle, sarebbe durata soltanto trecentoquindici anni, prima di giungere alla sua fine fatale. Il filosofo ritiene che la sua persistenza, dopo tanti secoli, sia insieme la piena dimostrazione della falsità dell'astrologia giudiziaria, e la migliore prova che quella religione

¹ Ivi, cc. 22v-26v.

² Ivi, c. 25v: «[...] est ecclesia dei vivi columpna firmamentumque veritatis et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestum est, in carne iustificatum est, in spiritu apparuit angelis, predicatum est gentibus, creditum est, assumptum est in gloria». Cfr. I *Tim.*, 14.

³ Cfr. inc. lat., cc. 27r-30r. Ficino cita gli imperatori che, in vari modi, riconobbero la grandezza divina di Cristo (Tiberio, Adriano, Alessandro Severo, Aureliano, Antonino Pio, Filippo l'Arabo, Costantino), ricorda la sorte degli imperatori avversi al cristianesimo, in particolare, Diocleziano e Giuliano l'Apostata e indica in Plotino, Numenio, Giamblico e Amelio quei filosofi che, pur non essendo cristiani, ebbero grande rispetto per il cristianesimo.

⁴ Ivi, 30r-31r.

⁵ Ivi, cc. 19v-21r.

⁶ Cfr. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 11-76.

⁷ Particolarmente importante, a questo proposito, è quanto scrive E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari-Roma, 1976, ad ind.

non è mai dipesa dai moti degli astri, ma dell'eterna, immutabile 'stabilità' di Dio. Né potrà essere soppressa o abrogata proprio perché Dio la regge e la custodisce, «etiamsi male administraretur a suis et crudeliter impugnata ab hostibus».¹

4.

Lasciando a un'altra occasione l'analisi di un problema senza dubbio assai importante, vorrei piuttosto richiamare rapidamente l'attenzione su quei capitoli del *De Christiana religione* in cui il Ficino intende dimostrare che la creazione divina del Cristo, per mezzo di una *rationalis quedam anima hominis*, congiunta al feto di un utero verginale, è stata l'inizio della rinascita del genere umano e della sua liberazione dalla *macula* del peccato originario. In quelle pagine – nelle quali sono utilizzati in modo evidente taluni temi tratti dalla tomista *Summa contra Gentes*² – è evidente il tentativo di affrontare, con un nuovo linguaggio e in forme che riccheggiano anche espressioni tipiche

¹ Cfr. inc. lat., c. 21r.

² Cfr. THOMAE AQUINATIS *Summa contra Gentes*, IV, c. 11 («Quomodo accipienda sit generatio in divinis et quae de filio Dei dicuntur in scripturis»): «In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum [...] Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantae, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur et illud semen terrae mandatum crescit in plantam [...] Est tamen vita plantarum imperfecta, quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat finaliter omnino extrinsecus invenitur [...] Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, quae est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur; et quanto emanatio magis incesserit, tanto magis a intima devenitur; sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem et ulterius in memoriae thesaurum [...] Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur [...] Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia licet intentio intellecta sit eis omnino extrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse [...] Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse; [...] et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia [...] Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se, intelligit omnia alia [...]), relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta [...] oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens, neque Deus est ex materia existens [...] Reliquitur igitur quod generatio divinam secundum intellectualem emanationem sit intelligenda». Si dovrà anche notare che, non a caso, il Ficino si serve dell'opera tomista più ricca di temi 'platonizzanti'; vedi ÉT. GILSON, *Marsilio Ficino et le Contra Gentiles*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», xxxii, 1957, pp. 101-113.

di alcuni testi ermetici o caldaici, il principio primo e fondamentale di ogni possibile dogmatica cristiana. Il filosofo scrive, infatti, che ogni vita genera in sé la propria stirpe e che quanto più essa è *prestantior*, tanto più genera in sé la sua «prole interiore». Accade così che le piante e gli animali generino in sé i propri semi prima di emetterli; e non diversamente la «vita sensitiva» genera in sé, con la sua fantasia, il «simulacro» e «intenzione» delle cose, prima di muovere le membra e produrre nella materia esterna. Ma la «vita razionale», la più eccellente tra tutte, produce entro di sé la ragione (*ratio*) sia di sé stessa, sia delle cose, come un proprio parto, prima di portarlo alla luce con la parola o con l'atto.

Un tale «parto della ragione» è, senza dubbio, più prossimo all'anima di quanto non lo sia quello della fantasia, perché la sua forza razionale si riflette in quella della prole, e così abbraccia sé medesima, quando riflette in sé il proprio atto, discernendosi e amandosi. È però ancora superiore la «vita angelica» che produce in sé per un «istinto divino», le nozioni e le forme di sé stessa e di tutte le cose, prima di dispiegarle nella materia mondana. E, invero, questa prole è ancora più interiore all'angelo, di quanto lo sia quella della ragione rispetto alla propria progenitrice. Non è, infatti, mossa da alcun oggetto esteriore ed è sempre immutabile. Tuttavia, l'ultima e suprema perfezione è raggiunta soltanto dalla vita divina, fecondissima e produttrice di tutto. Essa genera una prole che le è «somialtissima» più di quanto possano esserlo quelle prodotte dalle altre vite generatrici; e, infatti, la genera in sé, prima di partorirla fuori di sé, intendendo perfettamente sé medesima e, in sé, tutte le cose. Concepisce, insomma, un concetto perfetto di sé e di ogni altra cosa, ossia una concetto che è, insieme, l'immagine identica e perfetta di Dio e anche l'*exemplar* compiutissimo del mondo. Così Dio, in cui l'essere e l'intendere («intelligere») sono la stessa cosa, si propaga infinitamente nel finito, generando una prole molto più intima che è l'immagine esattissima di sé stesso, sebbene, per una «mira relatio», resti distinta dal generante. Dio, che conosce *ab aeterno* il bene infinito che è in sé stesso, spira il suo amore nel figlio. Per questo i teologi hanno chiamato «tre persone» il Padre, il Figlio e lo Spirito amoroso, tra loro convenienti per la comune natura divina, in modo che Dio sia sempre unico e semplice, e, nondimeno, differenti tra loro per una relazione definita «impensabi-

¹ Cfr. inc. lat., cc. 31r-33r: «Dei fecunditas, quod est bonum actu infinitum, per immensi boni eterni que naturam ab aevo se actu propagat infinite, quicquid autem est extra deum finitum est. Se igitur deus propagat in se ipso. Ubi certe infiniti patris infinitus est filius. Oportet autem huiusmodi prolem multo magis intimam ut ita dixerim esse deo quam angeli notionem illam angelice menti, in angelo quippe cum sit ESSE aliud quam INTELLIGERE. Notio quae generatur intelligendo aliunde quam angeli ipsius essentia, in deo autem, quia ESSE et INTELLIGERE idem sunt, notio, quam deus semper intelligendo se ipsum gignit, semper tanquam exactissimam sui ipsius imaginem, idem essentia est atque ipse qui generat, quamvis mira quadam relatione

le». ¹ Il Cristo è, quindi, il Verbo, la «parola» che la Mente divina ragiona eternamente dentro di sé, intendendo sé medesima e tutte le cose, però «pronunziata» per spirito divino; proprio perciò ha assunto il corpo umano, per essere una «voce» che «significasse» agli uomini la volontà divina. ¹ Le creature – scrive ancora, richiamandosi di nuovo evidentemente a un passo tomista – sono quasi ‘voci’ che esprimono il pensiero divino pronunziandolo *extra*; il Verbo, divenuto realtà sensibile, doveva riformare tutte le cose, in modo da mostrare perfettamente la sapienza, potenza e bontà divina. ² E, senza dubbio, unendosi all’uomo nel Cristo, Dio volle renderlo davvero e giustamente divino, attuando il più eccellente «divinum assumptum», dove il «sole divino» si congiunse all’animo di un uomo particolare, in modo che nel suo corpo e, poi, anche negli altri animi «copia radiorum exuberaret». ³

Il Ficino non si limita a elaborare questa interpretazione della generazione del Verbo che ha quasi l’aspetto di un inserto, abilmente inserito in un contesto di evidente natura più neoplatonica che platonica. Si richiama subito alle testimonianze della *prisca theologia*, e, appunto, cita Orfeo e il mito di Pallade nata dalla testa di Giove, ricorda l’*Epinomide* e la lettera a Ermia di Platone, ⁴ e, infine, si appella a quei passi del *Pimander* ⁵ e dell’*Asclepius* ⁶ in cui la generazione del figlio dal Padre è esposta in modo non dissimile da quello di Zoroastro. ⁷ Tutti costoro, aiutati da Dio, hanno detto quanto potevano, parlando di un mistero così eccelso che Dio solo lo conosce ve-

tanquam distinguatur a generante. Deus denique, per paternam huiusmodi notionem cognoscens ab aevo se ipsum infinitum bonum, per eandem ab aevo infinitum in se ad seipsum spirat amorem. Pater ergo et filius et spiritus amatorius tres a theologis persone vocantur, natura quidem divina inter se convenientes omnino ita ut unicus et simplex deus sit; sed relatione quadam incogitabili differentes». Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentes*, IV, cap. 26 («Quod non sunt nisi tres personae in divinis, scilicet Pater, Filius et Spiritus sanctus»): «[...] cum Spiritus sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam; non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus [...] Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre cum relatione nativitatis, sicut in Patre, sed cum relatione generationis activae, unde, si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur; et eadem ratio est de Spiritu sancto».

¹ Cfr. inc. lat., cc. 38v-39r.

² Ivi, c. 38v. E cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentes*, IV, cap. 13 («Quod non est nisi unus filius in divinis»): «Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod Deus dixit, et facta sunt, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam».

³ Cfr. inc. lat., 36v-37v.

⁴ Cfr. PLATO, *Ep.* VI, 322c-323d.

⁵ Cfr., in particolare, *Pimander*, IV, 9, in *Corpus Hermeticum*, ed. Nock-Festugière, II, p. 10.

⁶ Cfr. *Asclepius*, 8, in *Corpus Hermeticum*, cit., II, pp. 304-305.

⁷ Cfr. *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gemiste Pléthon*, édition critique, avec introduction, traduction et commentaire par B. Tambrun-Krasker, Paris, 1995; e cfr. anche EAD., *Marsile Ficino et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, «Accademia», I, 1999, pp. 9-42; EADEM, *Ficino, Pléthon et les Mages disciples de Zoroastre*, in *Marsile Ficino et les platonismes à la Renaissance*, dirigé par P. Magnard, Paris, 2001, pp. 169-180.

ramente e, tra gli uomini, soltanto colui a cui ha voluto rivelarlo.¹ E subito passa, con una trasparente allusione al mito ermetico dell'uomo 'grande miracolo', all'affermazione della necessità cosmica che l'infinita bontà divina si congiungesse con la natura umana, centro e medio di tutte le cose e che tutte comprende in sé.² Dio non ha, dunque, abbassato la sua *sublimitas* al livello naturale umano, bensì ha innalzato l'uomo e con lui tutte le cose, facendo nuovamente risplendere l'universo con la sua luce infinita. E si è fatto uomo proprio perché quella sua creatura potesse in certo modo diventare Dio, compiendo il congiungimento tra l'infinito e il finito, l'eterno e il temporale. In tale modo, il mistero cristiano dell'incarnazione diventa l'evidente espressione della perenne comunicazione dell'eterno bene divino che si attua in tutte le cose, in tutte le forme anche minime, e, soprattutto, nelle creature fornite di ragione, le uniche capaci di conoscere e amare Dio e quindi di realizzare un'«unione divina secondo persona».³ Così l'uomo ha potuto riacquistare l'innocenza, l'amicizia del suo creatore e la propria eccellenza, per merito di un divino 'conciliatore', il Cristo-Verbo, che era in grado di soddisfare la suprema giustizia, assumersi la colpa e la pena per il primo peccato di ribellione umana, e restituire la perfetta unità divina del

¹ Cfr. inc. lat., cit., c. 32r.

² Ivi, cc. 35r-v: «Sic infinita bonitas quae se communicare vult omnibus, tunc modo quodam aptissimo se ipsam cunctis communicavit, quando sibi coniunxit hominem in quo tamquam in media rerum spetie cuncta comprehenduntur, neque mutavit tunc sedem suam divina maiestas, cum sit semper ubique neque se ad humana quasi per defectum deiecit divina sublimitas, sed humana ad se potius elevavit, neque divini solis lux ex adiunctione hominis ullo modo infici umquam potuit, sed homo inde semper illustrari ac perfici atque ut in homine augere et menui, sic ad corpus pertinent ut in animam numquam penetrant, ita in christo humana pati proprie ad hominem pertinebat, in divinitatem non penetrabat. Christus igitur ut homo patiebatur humana; ut deus divina opera operabatur».

³ Ivi, cc. 36r-v: «Que super rationalem animam sunt, solum eterna sunt, que infra illam temporalia solum. Ipsa vero partim quidem eterna, partim etiam temporalis. Deum imitatur unitate, angelos intellectu, spetiem propriam ratione, bruta sensu, nutritione plantas, essentia carentia vita. Est igitur anima hominis quodammodo omnia. Quod in theologia nostra latius disputavimus presertim cum sit in corpore ex omnium viribus composito caelique instar temperatissimo. Decet autem deo communi omnium duci universam creaturam quodammodo iungi, non quidem sparsim quia deus summa unitas est, immo vero summatim. Naturae igitur humane deusuniatur oportet in quo sunt omnia». Ma, infine, il Ficino scrive (c. 38r): «Tantum vero (Cristo) divinam cuique voluntatem significavit quantum quisque capere potuit. Cunctis autem quantum si in brevi hac vita exerceatur beatitudinem largitur eternam. Multa quidem precepta et preclarissima tradidit. Sed paucis omnia comprehendit quando iussit. Te toto deum ama, homines ama sicut te ipsum, quod tibi fieri non vis aliis facere noli», quasi per sottolineare che il suo insegnamento fu soprattutto morale e religioso, al di là di ogni speculazione teologica. E già prima (cc. 32v-33r) ha scritto: «Sed de his satis ad prensens, immo vero nunquam satis contemplationis autem huius sufficientia non a philosophis, se ab heroicis illis christianorum ducibus et a deo petenda». Una conclusione che lascia trasparire la difficoltà e oscurità di una dottrina che si deve però accettare richiamandosi alla fede 'eroica' dei primi cristiani e dei loro maestri.

cosmo. Si può quindi cessare di disperare della beatitudine e della divinità alla quale ogni uomo aspira, e rinnovare la speranza di risalire al Dio che è già disceso nella nostra natura, amandolo ardentemente per trasformarsi in Lui, così come Dio si è trasformato assumendo la natura umana.¹ L'atto più potente che possa essere compiuto è certo l'unificazione degli estremi in un'unica persona che riconduca così le cose infime alle somme. Non c'è atto più sapiente che fare dell'«ornamento» dell'universo la «copula» della suprema e dell'infima ragione; né si può concepire un atto di maggiore benevolenza dell'assunzione da parte del signore del cosmo dell'aspetto di un servo per restituire la salvezza all'umanità peccante. Ma perché questo accadesse, occorre che l'uomo, caduto nella più profonda ignoranza, debolezza e malvagità, divenuto da pio «profano» e del tutto incapace di imitare la virtù divina, di conoscere la vera luce e imitare la virtù divina e di preferire il bene, risalisse da un tale precipizio. Ma ciò non sarebbe stato impossibile, se Dio non gli avesse porto la mano, in modo da rendergli «visibile, amabile e imitabile».²

Il Ficino non si limita a questo tentativo di interpretare la generazione del Verbo; anzi, lo schema trinitario diventa il principio esplicativo dell'ordine cosmico, dalle sfere degli elementi ai sette cieli planetari, all'ottavo cielo che ha soltanto due moti, al cristallino che ne ha uno solo, all'Empireo immobile e tutto fatto di luce, alle gerarchie angeliche nelle loro nove disposizioni, all'essenza una di Dio, Monade assoluta che pure in un'unica essenza comprende le tre persone. Anche le anime beate, libere ormai del corpo, tornano a godere la loro beatitudine nei cieli astrali dai quali sono discese, seguendo la loro ascesa novenaria. Ma, al di sotto del cielo della Luna, inizia il regno della morte e degli Inferi, dove esistono tanti gradi di pena quanti sono quelli del premio celeste.³

Su questa visione cosmica totale domina, però, sempre la figura del Cristo, *magister et dux*, maestro di vita non solo per la sua dottrina, ma per la sua vita, la sua sofferenza, e la potenza miracolosa che neppure la sapienza taumaturgica di Zoroastro, Pitagora, Empedocle poté raggiungere.

5.

È questa – nelle sue linee essenziale – l'idea della religione cristiana nel suo significato e valore originario proposta dal Ficino. Quella religione, così co-

¹ Ivi, cc. 39v-41r: «Infinito autem quodammodo supplicio meritoque opus fuerat ad infinitam culpam penitus diluenda».

² Ivi, c. 38r-39v: «Valde igitur humanae curationi congruum fuit, quod Johannes ait divinum verbum humanam induere carnem ut genus humanus quemadmodum per eternum verbum creatum fuerat, deserendo autem inspiratum verbum in culpam ceciderat, sic per visibile verbum redimeretur».

³ Ivi, cc. 33r-34v.

me è nata e si è subito rivelata, non può, però, e non deve separarsi dalla *sapientia*, un'altra forma della conoscenza e di rivelazione della verità eterna che il filosofo riprende dal mito della *prisca theologia*, già elaborato da Giorgio Gemisto Pletone,¹ ma che egli sviluppa e trasforma profondamente, mirando a farne una componente essenziale della sua teologia. Abbiamo già visto² come, nella dedica a Lorenzo, il filosofo presenti una duplice genealogia della sapienza, quella costituita dai sacerdoti-sapienti delle varie civiltà antichissime, e l'altra che dai primi profeti e illuminati conoscitori delle cose divine e naturali, Zoroastro, Orfeo, Ermete Trismegisto – il re, sacerdote, sapiente e mago inserito da Ficino nelle 'genealogie' del Pletone – discende, nel mondo greco, con Pitagora, Parmenide, Platone, Plotino, Giamblico e Proclo. È una tradizione che continua poi anche dopo l'avvento del Cristo, nel platonismo dei Padri e di Agostino, in alcuni filosofi medievali e, poi, in tempi più recenti, con il Cusano, il Gemisto e il Bessarione, prima della rinascita del platonismo per opera dello stesso Ficino. Che questa sapienza sia non solo affine alla sua particolare interpretazione del cristianesimo, ma ne costituisca, per molti aspetti, anche la preparazione è ferma opinione del Ficino che – riprendendo un tema già presente in alcuni Padri, in particolare in Lattanzio e poi, ancora, in Agostino – afferma decisamente che già assai prima dell'avvento di Cristo, gli *Oracula sybillina* avevano preannunziato la nascita del «figlio di Dio salvatore [...], la resurrezione dei corpi, la mutazione dei secoli, l'attribuzione finale dei premi e dei supplizi eterni delle anime». ³ Le stesse profezie si leggono pure in Ermete e coincidono con l'annuncio di Platone della futura apparizione di un «uomo più sacro», destinato ad aprire a tutti gli uomini la 'fonte della verità' ed essere seguito da tutti. ⁴ Ma il testo più illuminante sulla concezione ficiniana del nesso originario e necessario tra la *religio* e la *sapientia* è il capitolo ventiseiesimo che inizia con una citazione dello Pseudo Dionigi, dall'epistola a Policarpo, dove è detto che i Persiani, i Babilonesi e gli Egizi considerarono miracoli e onorarono con sacrifici come cose divine i segni e le mirabili congiunzioni celesti, considerati anche dagli Ebrei segnali divini e come tali riconosciuti anche da Platone. Poi il mitico Beroso Caldeo, Manetone e con loro altri *prisci* sono addotti come testimoni della «somma antichità» degli Ebrei e dei miracoli narrati nell'Antico Testamento. ⁵

¹ Sul Pletone, cfr., in generale, F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956; C. M. WOODHAUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of Hellenes*, Oxford, 1986; J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York-København-Köln, 1991², II, pp. 197-208. Per la sua influenza sul pensiero di Ficino, cfr. S. GENTILE, *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino*, in *Firenze e il concilio del 1439*, Convegno di studi (Firenze 29 novembre-2 dicembre 1989), a cura di P. Viti, Firenze, 1994, pp. 813-832.

³ Cfr. inc. lat., c. 49r-51r.

⁴ Ivi, c. 50v.

² Cfr., *supra*, pp. 406-407.

⁵ Ivi, c. 51r.

Ciò conferma – il Ficino lo sottolinea con particolare insistenza – quanto scrissero Clemente Alessandrino, Attico platonico, Eusebio e Aristobulo a proposito della dipendenza dagli Ebrei di tutti i *mysteria* e le dottrine dei Greci che spesso mutarono in «favole poetiche» le «storie vere» narrate dalle Sacre Scritture. Cita poi subito la definizione di Numenio che indicava in Platone un «Mosè parlante in lingua ateniese» e dallo stesso autore trae pure la pretesa notizia dell'iniziazione di Pitagora alle dottrine giudaiche. Del resto, anche Platone, nell'*Epinomide*,¹ attribuisce a un 'barbaro' la scoperta delle cause delle scienze e riconosce l'antico primato degli Egizi e dei Siri nella cui regione era compresa pure la Giudea. Pure Proclo ha riconosciuto e ammirato la 'teologia' dei Siri e dei Fenici; e Plinio ha indicato nei Fenici gli inventori delle lettere e dell'astrologia. Ma spesso anche coloro che lodano i Caldei si riferiscono in realtà agli Ebrei che, secondo Lattanzio erano indicati con quel nome. Orfeo disse che Dio era stato veramente conosciuto solo da un Caldeo, forse da Enoch, o da Abramo o da Mosè, sebbene i platonici abbiano poi ritenuto che si riferisse piuttosto a Zoroastro.²

Come si vede, il Ficino opera in queste poche pagine il tentativo di dimostrare, in primo luogo, lo stretto rapporto che, nei secoli, prima e dopo l'avvento di Cristo, ha sempre congiunto la rivelazione biblica con la continuità della sapienza, quasi fossero i diversi rivoli di un unico fiume. Non basta. Mentre non chiarisce affatto i pretesi o possibili rapporti cronologici tra la 'illuminazione' e la 'rivelazione' e i loro protagonisti, si affretta tuttavia a sostenere che Abramo insegnò la profezia prima ai Caldei, poi ai Fenici e, infine, agli stessi Egiziani; e, addirittura, propone l'identificazione di Ermete Trismegisto con Mosè. Si richiama, inoltre anche a Porfirio, cui attribuisce l'affermazione che Mosè sarebbe vissuto 1500 anni prima dei filosofici greci; e conferma che, secondo un oracolo apollineo, solo la «nobile e santissima stirpe degli Ebrei» conobbe e tramandò la vera sapienza e l'ottimo culto di Dio. Anche Clearco ha scritto che Aristotele era un giudeo e che «i filofofi degli Indi» furono pure essi Ebrei, mentre, per Megastene, i «brachmani» avrebbero avuto la stessa origine e, secondo Ambrogio, il padre di Pitagora sarebbe stato un giudeo.³

L'intreccio tra le due massime tradizioni non potrebbe essere più continuo, più stretto e maggiormente nutrito dal richiamo ad altri autori greci e latini che dovrebbero confermarlo. Ed è evidente che Ficino intende riaffermare la sua concezione di quel nesso inseparabile, necessario e provvidenziale, proprio con l'*auctoritas* dei libri profetici della Bibbia, alle cui leggi e oracoli credono e ubbidiscono gli Ebrei, i Cristiani e i Maomettani, ossia «tutte le nazioni del mondo». Senza dubbio, l'insegnamento evangelico del Cristo ha totalmente estirpato quei 'vizi' che Mosè aveva potuto soltanto

¹ Cfr. PLATO, *Epinomides*, 986e-987a.

² Cfr. inc. lat., c. 51v-52r.

³ Ivi, cc. 52v-53v.

‘potare’ al suo tempo ancora troppo ‘incolto’. Tuttavia, proprio la tradizione profetica del Vecchio Testamento ha trovato il suo adempimento assoluto e perfetto nel Nuovo Testamento e, poi, ancora, nelle profezie dei santi e degli illuminati cristiani che Dio ha scelto per annunciare i beni e i mali ai suoi fedeli, richiamarli ai loro doveri, ammonirli perché non cadano sotto la sua ira, prepararli per la loro ascesa celeste, in attesa della compiuta attuazione delle promesse evangeliche.¹

6.

È evidente che, per il Ficino, la parola *prophetia* indica l’evento divino che congiunge in un’unica e continua rivelazione tutte le tradizioni sapienziali dell’umanità, tutte le attese e tutti gli insegnamenti, nel continuo e infinito itinere della *deificatio hominis* che il Ficino propone con la sua personale interpretazione del Cristo e del Cristianesimo. Tutta la rivelazione biblica era stata, infatti, costantemente illuminata dalla voce dei profeti che da Abramo in poi avevano ascoltato la parola di Dio e avevano comunicato al popolo eletto i suoi ammaestramenti, le sue leggi, la sua volontà, i suoi annunci del futuro e la promessa del Messia. Ma profeti erano stati, in certo modo, Zoroastro ed Ermete, Orfeo e Aglaofemo, Pitagora e soprattutto Platone che aveva alluso, sia pure oscuramente, all’avvento del Cristo, mentre i suoi seguaci avevano anch’essi riconosciuto i poteri e le previsioni di profeti e di veggenti.² La profezia si era, pure, manifestata anche negli oracoli del mondo pagano, certamente suggeriti dai demoni, ma che avevano anch’essi saputo prevedere la futura discesa del Figlio di Dio. E i Magi avevano letto nel linguaggio dei cieli il prodigio della sua nascita.

Il Cristo era stato, dunque, per tutte queste voci profetiche, il salvatore dell’uomo e del cosmo, il Messia atteso non solo dagli Ebrei, bensì da tutte le genti. E la sua religione non aveva escluso la profezia; anzi, nello scorrere dei secoli, molti altri messi divini avevano fatto conoscere ai suoi fedeli le verità che Dio aveva loro comunicate, scegliendoli come portatori della sua parola e concedendo loro il dono più desiderato da tutti gli uomini: la conoscenza degli eventi futuri. Se gli astrologi ‘giudiciari’ avevano tentato di giungere falsamente alla prenozione, con una dottrina fallace e ingannatrice che si sostituiva alla scienza matematica dei cieli, i veri profeti, ispirati da un furore divino, avevano sollevato, soprattutto nei momenti più drammatici e oscuri della storia della Cristianità, il velo che nascondeva il futuro e svelato quegli eventi che Dio stesso aveva deciso *eternaliter*.

A questo proposito si dovrà almeno ricordare che il Ficino trascorse la maggior parte della sua vita, proprio in quei decenni del xv secolo nei quali

¹ Ivi, cc. 52r-53v.

² Ivi, cc. 53v-57r.

avvenne una straordinaria ripresa delle attese profetiche e millenaristiche e si accentuò sempre più il timore e poi la grande paura di eventi ormai vicini e irreparabili che avrebbero sconvolto ogni ordine politico e religioso e segnato l'approssimarsi di un'età 'calamitosa' ed 'eversiva'. Non posso in questa sede dilungarmi sulle ricerche storiche che hanno indagato i modi e i caratteri di un predicazione apocalittica che, a lungo, si diffuse a tutti i livelli della società del tempo e suscitò spesso risposte individuali e collettive di notevole interesse, culminanti, persino, nell'attesa della vicina fine dei tempi.¹ Mi limiterò, piuttosto, a ricordare che il Ficino era convinto di possedere egli stesso, anche per eredità familiare, certe facoltà precognitive, e che non mancò di segnalare fatti e fenomeni che riteneva rivelatori di prossimi accadimenti. Sicché non meraviglia che quando Girolamo Savonarola iniziò a Firenze, nell'estate del '90, la sua predicazione profetica e la denuncia dei mali e dei peccati della Cristianità e delle sue gerarchie, il filosofo lo considerasse una vera «voce di Dio» e che, nell'autunno del '94, indicasse in lui il salvatore inviato da Dio che avrebbe potuto liberare Firenze dalle sciagure delle «guerre horrende». Fu però una breve esaltazione; perché la condanna savonaroliana della vanità della sapienza pagana e di tutte le dottrine che a essa si ispiravano e, ancora, i sanguinosi eventi dell'estate del '97 che culminarono con la condanna capitale del Del Nero lo trasformarono in un deciso avversario del Frate, da lui considerato dopo la sua morte, un vero 'anticristo'.²

Comunque, la figura del profeta è, per il Ficino, non solo necessaria e centrale in ogni religione – in particolare, in quella cristiana, dove la profezia non potrà mai scomparire –, ma è la conferma di un rapporto diretto e immediato tra l'uomo e Dio di cui ogni vero profeta è, in certo modo, l'intermediario privilegiato verso i suoi simili. È vero nel *De Christiana religione*, non è ancora dedicata al profeta quell'ampia disquisizione che gli sarà tributata nel nono capitolo del XIII libro della *Theologia platonica*.³ Ma è assai probabile che il 'divino Marsilio' avesse già conosciuta e, in certa misura, fatta propria la particolare dottrina della profezia e del profeta esposta nel capi-

¹ Mi limito a ricordare soltanto tra i molti studi su questo argomento: M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969; O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, 1987; *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti di San Giovanni in Fiore (17-21 settembre 1989), a cura di G. L. Potestà, Genova, 1991; *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. by M. Reeves, Oxford, 1992; R. RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, 1999.

² Per la lettera del Ficino al Cavalcanti, cfr MARSILII FICINI *Opera quae extant omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, pp. 961-963. Per la sua *Apologia contra Savonarolam*, cfr. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 76-79.

³ Cfr. *Opera*, cit., *Theologia platonica*, XIII, cap. 9: «Religionem esse humano generi maxime omnium propriam et veridicam», pp. 319-321.

tolo 2° del trattato x della *Metaphysica* di Avicenna, intitolato *De stabiliendo prophetiam; et qualis est oratio prophetie ad deum altissimum; et de promissione*.¹

Vi si afferma, infatti, che gli uomini non potrebbero esistere senza gli ordinamenti civili e la giustizia, ma che, proprio per questo è necessario che vi sia chi persuada gli uomini a mantenere le istituzioni e non permetta che i singoli seguano le proprie opinioni, dissentendo tra di loro a proposito della giustizia e delle colpe. Quel persuasore dovrà essere capace di istituire e mantenere e amministrare il diritto; e la sua esistenza è certo stata stabilita e mantenuta dalla provvidenza divina che si preoccupa di assicurare questo fondamento della vita comune. Tuttavia, per svolgere i suoi compiti quel legislatore e difensore del diritto («iura», come si legge nel testo latino) avrà una qualità che gli altri non hanno: la profezia, avuta per ispirazione, ausilio e rivelazione divina.

7.

Avicenna aggiunge che, oltre ai suoi compiti civili, il profeta dovrà pure insegnare al suo popolo che esiste un unico «factor omnipotens», conoscitore di tutte le cose occulte o palesi, e inculcargli la convinzione che sia obbligato a ubbidire ai precetti divini e alla persona che Dio ha scelto per comunicarli. Prometterà pure, in nome dell'«altissimo» la felicità della vita futura a chi sarà stato ubbidiente, mentre preannunzierà pene terribili per chi non avrà voluto ubbidire, in modo che il volgo si avvezzi ad ascoltare e ubbidire «eis qui descendunt super linguam eius a deo et angelis». Il Ficino, in un lungo passo,² accoglie, talvolta quasi alla lettera, queste importanti dottrine avicenniane sul fondamentale valore religioso e politico della profezia che ne costituisce l'aspetto essenziale, nonché sul carattere e potere fisico e spirituale del profeta, causato dalle circostanze astrali del suo concepimento, operanti però come ministri provvidenziali di Dio e sempre nell'ambito del perfetto sistema della causalità cosmica. Così il discorso ficiniano assume pure una certa caratterizzazione politica, perché presenta la religione e la profezia come espressioni dell'eterna verità divina, ma anche come come salvaguardia della *vita civilis*, con il rigore di una legislazione dichiarata divina e sostenuta dalla prova della conoscenza del futuro e dai miracoli del profeta. È vero che il filosofo – che pure non le ignorava – non riprende altre considerazioni di Avicenna che impongono al profeta di non comunicare al volgo quelle verità religiose difficilmente comprensibili per i *rudes* che susci-

¹ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain-Leiden, 1977-1980, 2 voll., II, t. x, cap. II, pp. 531, 82-533, 28.

² Cfr. *Opera*, cit., pp. 320-321.

terebbero pericolose dispute su argomenti impraticabili per la maggior parte dei sudditi e, quindi, separazioni e dissensi o, addirittura, eresie, destinate a indebolire la loro coesione. Ma resta ben chiaro che, anche per il Ficino, il profeta non è soltanto l'uomo a cui Dio ha concesso di prevedere il futuro, per guidare, ammaestrare e portare il suo popolo alla salvezza, bensì anche il legislatore e il giudice che lo mantiene unito, ubbidiente e fedele alle leggi che Dio ha voluto dargli.

Ecco perché, anche nel *De Christiana religione*, il Ficino – sebbene neghi che il Cristianesimo sia stato, alle sue origini, uno strumento dei potenti che anzi lo proseguivano – non manca di attribuire alla religione una sua funzione specifica nell'educazione civile soprattutto dei giovani. Con un'esplicita corrispondenza con le preoccupazioni educative dei governanti fiorentini, sempre desiderosi di controllare la formazione religiosa e civile degli adolescenti,¹ invita i giovani a osservare le leggi religiose e civili, sino al momento in cui la loro ascesa spirituale, l'esperienza e il distacco dell'animo dalla vita meramente corporea permetterà loro d'intendere il valore di quelle leggi e si sapranno comportare, in modo spontaneo, da civili cittadini e degni cristiani. È quindi molto significativo che, anche nell'ambito dell'esperienza religiosa, ritenga preferibile una «sapienza senza audacia» non dannosa, all'«audacia senza sapienza», paragonata a una «fiera indomita e sfrenata».

D'altro canto, ho già accennato che il filosofo sostiene la distinzione netta e decisa tra le istituzioni civili e quelle religiose, soprattutto a proposito dei poteri mondani esercitati dai pontefici romani. Ricorda che il Cristo ha detto: *Regnum meum non est huius mundi*, e che, pertanto, ha lasciato ai pontefici suoi successori soltanto il domino (*imperium*) nelle cose spirituali. Sino alla fine del mondo la loro giurisdizione precipua e sostanziale non ha potuto e non potrà superare quel limite, né qualsiasi altra loro autorità avrà alcun rapporto con il loro compito spirituale di *vicarii Dei*. Il Ficino, da buon lettore del *Convivio* di Dante e traduttore della *Monarchia* non nega che i pontefici possano esercitare una certa loro autorità anche sulle cose temporali. Ma ribadisce che tale autorità è del tutto accessoria e accidentale e spetta a loro non in qualità di *vicarii Christi*, ma solo in quanto sono gli *haeredes Caesaris Constantini*. Per circa tre secoli, i Papi sono stati dei 'veri' pontefici, lontani da ogni desiderio di dominio; e potranno ancora tornarlo a essere, se ridurranno l'esercizio di quei poteri mondani che non ineriscono affatto alla loro

¹ Cfr. inc. lat., «Capitulum tertium caveant adolescentes ne facile de religione sententiam ferant», cc. 4v-6r. E vedi, a questo proposito, particolarmente R. C. TREXLER, *Ritual in Florence: adolescence and salvation in the Renaissance*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion. Papers from the University of Michigan conference*, edited by C. Trinkaus with H. A. Oberman, Leiden, 1974, pp. 200-264.

‘sostanza’.¹ Un giudizio che riflette probabilmente la forte tensione che al tempo di elaborazione del *De Christiana religione* stava opponendo il regime mediceo alla Sede papale e pochi anni dopo, come conseguenza dei rapporti di Sisto IV e dei Riario con i promotori della congiura dei Pazzi, avrebbe causato una guerra assai pericolosa per le sorti di Firenze.

8.

Gli ultimi capitoli del *De Christiana religione* sono dedicati alla controversia con i Giudei e alla confutazione del loro ostinato rifiuto di riconoscere in Cristo il Figlio di Dio e il Messia promesso dalla Sacra Scrittura.² Come credo di aver dimostrato, si tratta di capitoli scarsamente originali perché dipendono in larga parte, da due classici della letteratura controversistica già ricordati. La derivazione di molti passi ficiniani è quasi letterale e, in ogni caso, evidente; e ciò sembra mostrare che il Ficino non ne trattò personalmente, ma riprese da quegli scritti la massima parte dei riferimenti biblici, tratti soprattutto dai libri profetici che, per lui, avrebbero preannunziato l'avvento del Cristo e poi le calamità, le guerre, le distruzioni e la diaspora, condanne divine del loro deicidio e dell'ostinazione nel rifiuto della divinità e della rivelazione di Cristo.

Ora, sappiamo che l'intervento in quella controversia non era nuovo nella cultura umanistica; e basterebbe citare l'*Adversus Iudeos* di Giannozzo Manetti, le dispute senesi di Pietro Rossi e quelle vicentine di Pietro Bruti, studiate dal Fioravanti, e, più tardi, la 'disputa teramana' di Ludovico Lazzarelli, un autore che ebbe un notevole ruolo nella diffusione dei testi ermetici.³

¹ Cfr. inc. lat., c. 92v.

² I capitoli dedicati alla controversia con gli Ebrei sono i seguenti: cap. 28: «Solutio dubitationum circa prophetias», cc. 88r-90v; cap. 29: «Contra iudeos qui miseri sunt in Christi vindictam», cc. 90v-97v; cap. 30: «Confirmatio rerum nostrarum ex iudaicis contra iudeos de sacris libris», cc. 97v-101v; cap. 31: «Confirmatio trinitatis dei et divinitatis christi ex iudaicis»; cc. 101v-105v; cap. 32: «Confirmatio passionis Messiae contra iudeos», cc. 105v-109r; cap. 33: «Confirmatio peccati originalis et ob hoc passionis Messie ex iudaicis contra iudeos», cc. 109r-114v; cap. 34: «Probatio quod testamenti veteris cerimonie merito consumpte consummataque sunt adveniente novo ex iudaicis contra iudeos», cc. 114v-122v; cap. 35: «De auctoritate doctrine christianae», cc. 122v-129v; cap. 36: «Quod sacre christianorum lictere vitiate non sunt», cc. 129r-134v; cap. 37: «Causa erroris Judeorum maumethensium gentilium», cc. 134v-135v.

³ Si vedano, appunto, a questo proposito, le importanti ricerche e considerazioni di G. FIORAVANTI, *Aspetti della polemica anti giudaica nell'Italia del Quattrocento*, in *Atti del II Governo dell'Associazione italiana per lo studio del Giudaismo* (Bologna, novembre 1981), Roma, 1983, pp. 28-50; IDEM, *L'apologetica anti giudaica di Giannozzo Manetti*, «Rinascimento», s. II, XXIII, 1983, pp. 87-159. Per il Lazzarelli, cfr. l'ampia voce di W. J. HANEGRAAFF, *Lazzarelli, Ludovico*, in «Dictionary of Gnosis & Western Esotericism», Leiden-Boston, 2005, II, coll. 679b-683a; ma vedi anche J. HANEGRAAFF, R. M. BOUTHORN, *Lodovico Lazzarelli (1447-1500): The Hermetic Writings and Related Documents*, Phoenix (Ar), 2005; e, per i suoi rapporti con il Ficino e la cultura del suo tempo mi limito a citare: P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and*

Tutte queste dispute, condotte da laici, avevano, però, intenti piuttosto diversi da quelli della controversistica tradizionale, perché sollecitano la discussione pubblica di temi teologici che non erano più soltanto monopolio dei *magistri*, bensì interessavano anche un pubblico assai più largo composto non solo da dotti umanisti. E, inoltre, nel caso del Ficino, occorre tenere presenti anche varie considerazioni che distinguono l'ultima parte del *De Christiana religione* dalle altre dispute contemporanee.

In primo luogo, si dovrebbe verificare quali fossero le sue conoscenze linguistiche e religiose della tradizione ebraica e le ragioni che potevano averlo indotto a completare il suo libro con dei capitoli ben distinti dai precedenti. E qui i problemi che nascono non sono semplici né facilmente risolvibili. A lungo si è ritenuto che il Ficino non conoscesse l'ebraico o l'aramaico; ma questa opinione sembra almeno in parte messa in dubbio dal testamento del padre, il medico Dietefici Ficino, che lasciò in eredità al figlio diversi di libri di medicina, alcuni dei quali in lingua ebraica.¹ Non solo: in questo periodo della sua vita, fu pure legato da rapporti abbastanza stretti non soltanto famigliari, ma anche intellettuali con il suo *amitinus*, il sacerdote e teologo Sebastiano Salvini, autore di vari scritti teologici ed esegetici ancora inediti, la cui unica opera a stampa è costituita dall'incunabolo intitolato *Epistola di Rabbi Samuel israelita*. Un incunabolo edito anch'esso a Firenze dopo il 25 novembre 1479 da Niccolò di Lorenzo, lo stesso stampatore che aveva pubblicato il volgarizzamento e il testo latino del *De Christiana religione*.

Il libro, oltre a vari scritti minori – interessanti per intendere l'influenza delle dottrine ficiniane, ma anche certi punti fondamentali di dissenso con il cugino –, raccoglie soprattutto il volgarizzamento, revisione e adattamento stilistico del testo latino della *Epistola Rabbi Samuelis*, un altro classico della controversia antiguidaica. Si tratta, infatti, di una lettera attribuita a Rabbi Samuel di Marocco che, convertitosi al Cristianesimo, l'avrebbe inviata a Rabbi Isaac di Subiulmeta, per mostrargli, sul fondamento di testi veterotestamentari e, in particolare, di rivelazioni profetiche, la verità della sua nuova fede. Sulla sua autenticità si è molto discusso, sia perché non esiste (o non ci è pervenuto) il testo arabo originario, sia perché è, in gran parte, una raccolta di *loci* del Vecchio Testamento, non molto diversa da quelli proposti nello *Scrutinium Scripturarum* di Pablo de Burgos o nelle *Quaestiones* di

Letters, I, Roma, 1956, pp. 221-247; III, Roma, 1993, pp. 207-225; C. MORESCHINI, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis: Studi sull'ermetismo latino tardoantico e rinascimentale*, Pisa, 1985, ad ind.; C. CRISCIANI, *Hermeticism and Alchemy: The Case of Ludovico Lazzarelli*, «Early Science and Medicine», V, 2, 2000, pp. 145-159; F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pierleone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, 2001, pp. 70-85.

¹ Cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti stampe e documenti 17 maggio-16 giugno 1984*. *Catalogo*, a cura di S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, Premessa di E. Garin, Firenze, 1984, p. 169. Il padre Dietefici lascia al figlio «libros latinos sive grecos aut ebraycos et omnes alios quibus utitur dictus dominus Marsilius».

Niccolò di Lyra. Si è così supposto che il suo vero autore fosse il domenicano spagnolo Alfonso Bonihominis che l'aveva messa in circolazione, nel 1339, presentandola come la sua versione latina dell'originale arabo; anzi, lo Steinschneider ha addirittura supposto che il frate avesse imitato, con le debite differenze, un altro scritto di un Samuele ebreo, steso per difendere la religione islamica alla quale si era convertito.¹

L'affinità dei testi controversistici noti ai due cugini può indurre a ritenere che fossero entrambi fortemente interessati alla conversione degli Ebrei, per ragioni religiose probabilmente connesse alle proposte di rinnovamento delle fedi cristiana esplicitamente suggerite dal *De Christiana religione*. Si sa, infatti, che le tradizioni millenaristiche e profetiche consideravano il riconoscimento del Cristo e della sua missione salvifica da parte dei 'figli di Israele' come il momento conclusivo dell'unificazione di tutte le religioni nella Chiesa di Cristo, alla vigilia dei *dies novissimi*. E questa credenza aveva forse contribuito anche al crescente interesse per lo studio della Bibbia e poi anche per quello della Cabbala che aveva così profondamente attratto Giovanni Pico e anche un altro amico e corrispondente del Ficino, il medico di Lorenzo, Leone Pierleoni da Spoleto.² Che poi anche il Ficino più tardi, nell'85, partecipasse a una discussione tenuta nella casa del Pico tra Elia del Medigo, un «Abraam Hebraeus medicus» da una parte, e l'ebreo apostata Flavio Mitridate (Guglielmo da Moncada) dall'altro, lo conferma esplicitamente una sua lettera al Pico, assai rielaborata nella versione definitiva.³ Certo quel dialogo, il cui oggetto era proprio la discussione delle profezie veterotestamentarie riguardanti il Cristo, aveva fallito il suo scopo di convincere i 'pertinaci' ebrei. Ma i recenti studi di Franco Bacchelli hanno chiarito che in quegli incontri «si faceva ricorso alla multiforme traduzione in termini mistici e filosofici della religione ebraica compiuta dalla cabbala [...] per ritrovare [...] i mitologeni cristiani quali, a esempio, la dialettica trinitaria o la nascita eterna del Figlio». ⁴ Era, insomma, un tentativo, certo non

¹ Per tutte queste notizie rinvio a P. O. KRISTELLER, *Sebastiano Salvini, a Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy*, in IDEM, *Studies*, cit., III, Roma, 1993, pp. 173-206; C. VASOLI, *Brevi considerazioni su Ficino e Sebastiano Salvini*, in IDEM, *Quasi sit deus*, cit., pp. 221-239.

² Oltre al libro già ricordato di BACCHELLI, mi limito a ricordare M. ROTZOLL, *Pierleone da Spoleto: vita e opere di un medico del Rinascimento*, Firenze, 2000.

³ Cfr. *Opera*, cit., p. 909. Per la discussione relativa alla stesura originaria di questa lettera (e v. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. 34-35), cfr. BACCHELLI, *Giovanni Pico*, cit., pp. 3-4, nota 11.

⁴ Cfr. BACCHELLI, *Giovanni Pico*, cit., pp. 39 sgg.. Ma, per i rapporti tra il Ficino e Flavio Mitridate è altrettanto e ancor più significativa un'altra lettera indirizzata a lui dal filosofo (*Opera*, cit., p. 913) che, però, al momento della pubblicazione trasformò il nome del destinatario da «Mithridati» in «Miniati». Cfr. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, I, p. 35 e BACCHELLI, *Giovanni Pico*, cit., Appendice I, pp. 87-89.

nuovo, di attrarre gli Ebrei al Cristianesimo, usando temi e testi propri della cultura ebraica e, in particolare, le parole dei Profeti che inconsciamente avevano annunziato l'avvento del Cristo. E il Ficino – come ho già detto – lo aveva largamente usato già nel *De Christiana religione*, ricorrendo inoltre a quei richiami alla letteratura rabbinica forniti sempre da Pablo di Burgos e da Niccolò di Lyra.

Non credo che questi pure importanti indizi possano indurre a ritenere che egli appartenesse a una famiglia di 'conversi', come altri, impegnati nel proposito di pervenire alla restituzione dell'unità del popolo di Israele nell'unico ovile e sotto un solo pastore. Piuttosto, la sua speranza nella conversione degli Ebrei doveva essere ancora forte, così come era certamente altissimo il significato che attribuiva alla storia del 'popolo di Dio', alle sue vicende e alla conoscenza del futuro che, per volere divino, i suoi Profeti avevano tramandato a chiunque, ebreo o 'gentile', fosse capace d'interpretarle. Si potrebbe dire, addirittura, che il giudaismo fosse di per sé stesso, per il Ficino, una perenne 'profezia' e una promessa la cui attuazione si era verificata nel Vangelo, stabilendo l'unità indivisibile dei due Testamenti: due momenti dell'unico destino della stirpe umana e del suo ritorno all'unità divina che l'aveva procreata. Proprio per questo, la conversione degli Ebrei diventava un passaggio necessario la cui attuazione avrebbe reso possibile il ritorno del Cristianesimo ai suoi principi dell'età apostolica e poi alla totale palingenesi che conchiudeva l'eterno ripetersi dell'eterna dialettica dell'Uno e dei Molti nella suprema mediazione del Cristo.

In ogni caso, le ultime carte del *De Christiana religione*¹ rendono ancora più evidente la propensione del Ficino ad attenuare anche le pure profonde divergenze che separavano i cristiani dai musulmani, e a sottolineare piuttosto le convergenze tra due fedi che avevano in comune la fede nel Cristo e l'accettazione della *revelatio* evangelica. Certo, la *divina profunditas* dei misteri profetici ed evangelici poteva essere difficilmente penetrata dalle menti umane; e la fonte comune della 'perfidia' giudaica e degli 'errori' dei Musulmani,² dei Gentili e degli eretici erano state sempre, per i controversisti, la loro scarsa comprensione e intelligenza delle Sacre Scritture, la barbarie e la rozzezza dei popoli incivili, il duro dominio degli Arabi in tanta parte del mondo cristiano e, già prima dell'avvento del Cristo, le false religioni esclusivamente politiche imposte da principi ambiziosi, la continua licenza morale, l'adulazione e le lusinghe dei poeti, nonché gli inganni provocati da demoni perversi. Ma quelle malefiche consuetudini non avevano potuto, né potevano trarre in errore i Cristiani, la cui religione era stata sempre pre-

¹ Cfr. inc. lat., cc. 35r-v.

² Si noti che il Ficino considerava i Musulmani, più che degli aderenti a un'altra religione, dei cristiani eretici seguaci degli ariani e dei manichei; cfr. inc. lat., c. 30r.

servata dall'errore e aveva conservato intatta la propria verità, pur tra tante terribili prove e tra i molti erramenti.

Il Ficino tornava così a proporre la sua idea di un Cristianesimo semplice ed essenziale, fondato sulla fede in una verità superiore, inattuabile, in questa vita, dalle menti umane e risolto nell'adesione alla Parola della Scrittura, prima sufficiente ragione della sua certezza. Solo per la via della fede era possibile risalire a Dio e congiungersi con la sua assoluta perfezione, e ottenere così la «vita sapiente e beata» a cui tutti miravano e avrebbero mirato sempre. Perché la vera vita consisteva soltanto nel raggiungimento della «fonte della verità» e della bontà, posto sotto il segno della pura *fides*, ma anche sotto gli auspici di una *pia philosophia*, frutto comune delle più antiche rivelazioni sapienziali e divine. A questa dotta religione era affidato, appunto il compito di una necessaria *renovatio* spirituale, la cui suggestione continuò a operare a lungo, anche nel secolo seguente, al di là dei grandi conflitti confessionali e delle inconciliabili intransigenze dogmatiche.

IL DE OCCULTA PHILOSOPHIA DI CORNELIO AGRIPPA

PAROLE CHIAVE: UOMO-MICROCOSMO,
PRISCA THEOLOGIA, CABALA, MAGIA

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

SUMMARY

De occulta philosophia is not an encyclopaedia assembled purely as a work of erudition, nor is it an esoteric text which tries to make up for the defeat of reason by taking refuge in the irrational. It is a work of philosophy, in which Agrippa justified the epistemological status of magic on the basis of Neoplatonic metaphysics. This paper follows four key-words (Man-the-microcosm, Ancient Theology, Kabbala, Magic) in order to outline the structure and central issues of Agrippa's theoretical enterprise.

1.

RIPERCORRERE la vicenda interna del *De occulta philosophia* al seguito delle parole chiave indicate nel titolo equivale a ripercorrere la biografia intellettuale di Cornelio Agrippa. Si può infatti dire, al di fuori di ogni metafora, che questo libro accompagna il suo autore per tutta la vita: redatto in una prima stesura nel 1510, rielaborato lungo l'arco di un ventennio e infine pubblicato nel 1533, il *De occulta philosophia* è insieme il primo lavoro a cui Agrippa affida le sue giovanili speranze di affermazione e l'ultimo che, con certezza,¹ porta a compimento nella maturità. Della prima stesura Agrippa non rinnegò niente, anche se i risultati di quel tentativo gli apparvero molto presto largamente incompleti e bisognosi di una seria revisione.² Spiegare questo affezionamento con il bisogno di tesaurizzare

¹ La precisazione è necessaria, perché potrebbe essere di Agrippa il *Dialogus de vanitate scientiarum et ruina christiana religionis per quendam religiosum Patrem Ordinis Cisterciensis Monachum recenter editus*, del 1534, ritrovato e pubblicato da Paola Zambelli, CORNELIO AGRIPPA, *Scritti inediti e dispersi*, «Rinascimento», v, 1965, pp. 249-294. Nella introduzione, pp. 195-248, l'editrice rivendica la paternità agrippiana sulla base di affinità concettuali e di indizi tratti dall'epistolario. Manca soltanto un'analisi più approfondita dello stile e della fisionomia delle fonti, che permetta di trasformare l'ipotesi convincente in una attribuzione indiscutibile.

² Cfr. AGRIPPA, *Epistolarum libri VII*, II, 14, in *Opera quaecumque hactenus vel in lucem prodierunt vel inveniri potuerunt omnia*, Lugduni, per Beringos fratres, s. d., ripr. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1970, II, p. 660, che ricorda i «commentaria [...] adhuc indigesta» al *De occulta philosophia*, perduti dopo Marignano; v, 14 (ad Aurelio di Acquapendente, 24 settembre 1527), p. 875, che definisce il III libro della redazione giovanile «totus mancus, nec nisi

il già fatto non è certo una soluzione soddisfacente: sebbene il primo *De occulta philosophia* mostrasse una fisionomia maggiormente orientata verso la pratica, vi erano già presenti e ben chiare le linee teoriche fondamentali che nella seconda stesura verranno emergendo con maggiore evidenza, ma senza mettere in luce significative rotture. Quel *compendium de magia* che Agrippa inviava in omaggio a Tritemio nel 1510 non era insomma ispirato a un'istanza enciclopedica e sistematica, come è stato detto, ma era già un discorso filosofico serio, che si collocava nell'orizzonte di un interesse rimasto costante e centrale nel corso dello sviluppo spirituale del suo autore – approfondito e maturato nel tempo, senza dubbio, ma in nessun modo smentito dalla rielaborazione del 1533.¹

Solo superficialmente il nodo centrale di questa riflessione può essere identificato nell'aspirazione alla *vindicatio magiae*; in realtà, la restaurazione della magia è l'apice dell'impresa, il risultato più appariscente a cui giunge un programma di riforma molto più vasto, che trova accentuazione diversa nei vari scritti agrippiani, ma che esprime sempre la stessa radicale esigenza. Lo si potrebbe definire un programma teologico, come fa Mark van der Poel che individua in Agrippa un *humanist theologian*; la definizione è però limitativa e richiede comunque una precisazione. In numerose occasioni il discorso agrippiano si muove attorno al nucleo della teologia; ma l'ideale di una teologia umanistica nasce da una sollecitazione pratica e si pone un obiettivo educativo e riformatore, situato alla confluenza di due direttrici speculative apparentemente incompatibili: per un verso, l'ottimismo antropologico e gnoseologico circa la natura dell'uomo e la sua potenzialità a

scriptorum meorum epitoma». La redazione giovanile del *De occulta philosophia* è conservata nella copia inviata in omaggio a Tritemio, Würzburg, Universitätsbibliothek, ms. ch. Q. 50; è riprodotto in AGRIPPA, *De occulta philosophia*, hrsg. und erläut. von K. A. Nowotny, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967 (facsimile dell'edizione s. t. l. [Coloniae, J. Soter], 1533), App. I, pp. 519-586.

¹ La rielaborazione attuata sulla redazione giovanile è peraltro così consistente da rendere poco credibile la dichiarazione dell'Epistola al lettore del 1533, AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, p. 67, che giustifica la decisione di pubblicare i tre libri, «paulo castigatiores», per evitare la circolazione e la stampa della prima stesura, di per sé ancora imperfetta («informe opus») e per di più diffusasi in esemplari corrotti («corruptis exemplaribus truncum et impolitur»). L'avvertenza svolge la funzione di minimizzare la responsabilità presente dell'autore riconducendo la sua opera a una 'curiosità' del passato, ormai superata e ritrattata «magna ex parte» nel *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Si tratta però di una strategia difensiva, che si smentisce anche a un superficiale confronto tra le due redazioni e si rivela del tutto insostenibile a un esame appena più approfondito della pretesa palinodia del *De incertitudine*. La dichiarazione è invece considerata pienamente convincente e soddisfacente da M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 51-55, e da C. I. LEHRICH, *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden, Brill, 2003, p. 41.

realizzare il proprio destino; per altro verso, il pessimismo fattuale circa la condizione storica della cultura del proprio secolo e la sua concreta capacità di essere guida e strumento di progresso per il genere umano. Se non si coglie la dimensione concreta della discussione, che trasferisce la contrapposizione culturale su un piano che può essere definito, almeno in senso lato, politico, non si può comprendere la continuità ideale di una produzione segnata dalla paradossale convivenza di un progetto di ricostituzione scientifica della magia (il *De occulta philosophia*, appunto) e di una critica radicale di tutte le scienze e le arti prodotte dall'uomo (il *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium et excellentia Verbi Dei*, steso nel 1526 e ritoccato fino alla sua pubblicazione nel 1530).¹ Nelle sue linee profonde, l'analisi del fondamento e del valore della conoscenza umana, esposta nel *De incertitudine*, è perfettamente coerente con l'epistemologia accolta nel *De occulta philosophia* e non si conclude con la presa d'atto dell'impossibilità di riformare il sistema del sapere,² bensì, al contrario, con la proposta di un serio progetto di rinnovamento culturale. Il ricorso allo scetticismo assume la funzione di strumento critico, che consente di confutare un certo modo di esercitare la ragione, quello aristotelico, dimostrando che non si dà scienza sulla base di una gnoseologia sensistica; questa preliminare *pars destruens* permette poi di introdurre un'altra epistemologia (quella platonica), che è invece in grado di fondare una conoscenza vera e una legittima attività nel mondo.³

Tutta l'opera di Agrippa si presenta come una ininterrotta meditazione sull'uomo, sul significato della sua esistenza e sulla sua possibilità di raggiungere non solo la *beatitudo* ultraterrena, ma anche la felicità mondana. Piuttosto che un teologo umanista, Agrippa sarebbe meglio riconoscibile come un umanista teologo, interessato non a rinnovare in astratto i modi del discorso su Dio, bensì a ricondurre gli uomini alla coscienza di sé, della propria origine e del proprio fine.

2. UOMO-MICROCOSMO

Nel capitolo 36 del III libro del *De occulta philosophia* Agrippa porta a compimento una teorizzazione dell'uomo microcosmo e *imago Dei* che aveva già

¹ Sbrigativa la soluzione del paradosso suggerita da S. BROWN, *Renaissance Philosophy outside Italy*, in *The Renaissance and 17th Century Rationalism*, ed. by G. H. R. Parkinson, London-New York, Routledge, 2003, p. 86: «it may be wrong to expect a simple consistent interpretation of the thought of such figures as Agrippa». Può anche essere così; ma prima di fare l'inventario delle tensioni e delle incoerenze, non sarà sbagliato tentare di spiegarle.

² Cfr. invece CH. G. NAUERT, *Humanism and Culture of Renaissance Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 201-202.

³ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «*Tutius ignorare quam scire*»: *Cornelius Agrippa and Scepticism*, in *Renaissance Skepticism*, ed. by J. M. Neto, G. Paganini, di prossima pubblicazione presso l'editore Kluwer.

delineato nel *De homine*, un dialogo presentato a Guglielmo Paleologo tra la fine del 1515 e i primissimi mesi del 1516. Già in quel dialogo il riconoscimento pichiano della dignità dell'uomo era andato progressivamente dilatandosi fino a trasformarsi nella proclamazione ermetica della sua divinità: «L'uomo è immagine del Dio invisibile, mentre Dio è l'immagine dell'uomo e a lui si è assimilato».¹ Nel *De occulta philosophia* il superamento dell'antropologia dell'*Heptaplus* è ormai fatto compiuto. La visione pichiana dell'uomo come microcosmo, *alter mundus*, sintesi del mondo creaturale grazie alla *vera ac divina possessio* delle funzioni di tutte le nature² viene inglobata e, direi quasi, emarginata dalla concezione dell'anima come immagine del *Verbum Dei*. Sotto un certo profilo, in quanto sintesi di corporeo e spirituale, l'uomo può essere definito immagine del mondo, collocandosi ordinatamente nella gerarchia della *scala naturae*; ma sotto un altro profilo, in quanto anima, egli è *templum Dei*, immagine chiarissima di Dio: egli stesso un dio minore che intrattiene con tutti gli enti una relazione di parentela e su tutti esercita la sua attività. L'inserzione dell'anima in un corpo si è appunto resa necessaria per consentire all'anima di essere il vero *nexus*, *vinculum et nodus* del cosmo; non statico punto di incontro tra mortale e immortale, ma ricongiungimento attivo dei gradi dell'essere: «e non soltanto l'uomo, costituito come un secondo mondo, contiene in sé tutte le parti del mondo, ma concepisce e contiene Dio stesso».³

L'enunciazione di questa antropologia dell'immagine, che ha anche importanti ripercussioni escatologiche e cristologiche, dipende da quella dottrina della *mens*, che senza dubbio costituisce la struttura stabile e permanente attorno alla quale si articola tutto il percorso filosofico di Agrippa.⁴

¹ AGRIPPA, *Dialogus de homine*, a cura di P. Zambelli, 2^a ed. corretta, in AGRIPPA, *Scritti inediti e dispersi*, cit., App. 1, p. 304: «Homo est imago dei invisibilis, et contra deus imago est hominis, et ei assimilatus». La redazione conservata è purtroppo incompleta. Cfr. *Corpus Hermeticum. Asclepius*, x, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1992⁵, I, 25, p. 126.

² Ivi, pp. 296-297: «Homo microcosmus hoc est minor mundus dicitur quum in seipso habet totum quod in maiori continetur [...] Est in homine omnium horum simul in unum confluentium vera ac divina possessio [...] Nam omnia, que creata sunt, suum aliquid et se tota suaque omnia in homine agnoscunt, cui etiam deus ipse, ut ait Hermes, soli congregitur; unde solus homo prae ceteris creaturis imaginem dei ferre dicitur». Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, II, proem., e v, 6, in *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, ed. e trad. a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 192, 304.

³ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 36, pp. 507-509: «homo, alter mundus effectus, ipsius partes omnes in se complectitur, sed etiam ipsum Deum concipit et continet. [...] Est igitur homo expressissimum Dei simulacrum, quando homo omnia continet quae in Deo sunt [...] nec reperitur aliquid in homine, non ulla dispositio, in quo non fulgeat aliquid divinitatis, nec quicquam est in deo, quod ipsum non etiam repraesentetur in homine».

⁴ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *Ermetismo e cristianesimo in Agrippa. Il De triplici ratione cognoscendi Deum*, Firenze, Polistampa, 2005, pp. 5-68.

Nella tripartizione plotiniana delle facoltà psichiche, che il *De occulta philosophia* ripropone nella versione datane dalla *Theologia platonica* di Ficino e con il suo lessico, la *mens* rappresenta la funzione più alta, il *caput* o la *suprema portio* dell'anima, la scintilla di divinità che è presente nell'uomo (la parte dell'anima che non è discesa, l'aveva definita Plotino). Deposito delle idee innate infuse nell'anima al momento della creazione, la *mens* trasmette alla parte intermedia dell'anima (*ratio*) la propria intuizione diretta delle idee in Dio. Ma la ragione non è sempre in grado di prenderne coscienza, perché la sua attenzione troppo spesso è distratta dall'attività delle facoltà sensibili, che sono in rapporto con il mondo materiale (*idolum*). Intermedia tra 'ciò che è divino in noi' e le potenze inferiori, la ragione è libera di conformarsi all'una o all'altra delle direzioni contrastanti che le altre componenti dell'anima le indicano e si presenta perciò come un che di instabile, passibile di errore. Quando però essa sceglie di volgersi alla mente, allora riceve l'illuminazione costante di Dio:¹ l'azione di Dio, che si esercita nella *mens*, è dunque fondamento e tutela della conoscenza umana;² e la ragione, attingendo ai contenuti innati della *mens*, diviene produttrice di una scienza che è garantita dalla sua origine divina ed è pertanto inattaccabile dall'errore.³

L'adesione a questa teoria psicologica e gnoseologica platonica⁴ percorre come motivo unificatore tutta la riflessione di Agrippa. Ne dà una enunciazione esplicita anche la perorazione conclusiva del *De incertitudine et vanitate scientiarum*, laddove Agrippa invita i lettori ad abbandonare le scuole dei sofisti per recuperare la consapevolezza del patrimonio conoscitivo che ogni anima detiene per diritto originario:

¹ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 43, p. 538: «Anima humana constat mente, ratione, et idolo: mens illuminat rationem, ratio fluit in idolum, omnia una est anima. Ratio, nisi per mentem illuminetur, ab errore non est immunis; mens autem lumen rationi non praebebat, nisi lucente Deo, primo videlicet lumine». Cfr. M. FICINO, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XII, 4; XIII, 2, éd. et trad. par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970, II, pp. 167-168; 206-214 (su cui cfr. A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurengiana*, Milano, LED, 2002, pp. 222-229); J. REUCHLIN, *De verbo mirifico. Das wundertätige Wort (1494)*, hrsg. von W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer, B. Sommer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, pp. 94, 326.

² Ivi, III, 6, p. 414: «Mens itaque nostra pura atque divina, religioso amore flagrans, spe decora, fide directa, posita in culmine et fastigio humani animi, veritatem attrahit omnesque rerum tam mortalium quam immortalium status, rationes, causas et scientias in ipsa veritate divina, tanquam in quodam aeternitatis speculo, intuetur, subito comprehendens».

³ Cfr. FICINO, *Theologia Platonica*, cit., XIII, 4, p. 170: «Unde et vera ratiocinatio nascitur ex intelligentia vera, et humana intelligentia ex divina».

⁴ Uso il termine 'platonico' in senso ampio. La fonte principale di Agrippa è l'interpretazione neoplatonica di Ficino, a cui non sono neppure estranei spunti della filosofia ermetica. Sul platonismo di Ficino, cfr. M. J. B. ALLEN, *Plato's third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot-Brookfield (Vermont), Variorum, 1995; *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998.

E allora voi [...], se volete conquistare questa divina e vera sapienza [...] rigettate tutte le scienze dell'uomo e la ricerca e la conoscenza discorsiva della carne e del sangue [...]. Se non entrate nelle scuole dei filosofi e nei ginnasi dei sofisti, ma ritornate in voi stessi, allora conoscerete tutto. In voi infatti è stata originariamente immessa fin dalla vostra creazione la conoscenza di tutto l'esistente (*concreata omnium rerum notio*). [...] Dio creò tutte le cose nella loro massima bontà, ossia nel grado più alto di perfezione che ciascuna poteva raggiungere. Perciò come Dio ha creato gli alberi pieni di frutti, così ha creato le anime in guisa di alberi razionali ricolmi di forme e di conoscenze. Ma il peccato del primo uomo ha steso un velo su tutto e così ha fatto il suo ingresso l'oblio, padre dell'ignoranza.¹

Il peccato originale è un velame che si interpone tra la verità e l'intelletto umano, una dimenticanza di sé e del proprio statuto creaturale *ad imaginem Dei* che oscura le capacità conoscitive e pratiche dell'uomo, gli impedisce di superare le apparenze sensibili e lo allontana dal suo destino. La rimozione del «velo» è autocoscienza, riappropriazione della propria identità di *mens* e perciò ritrovamento della essenza e della potenza divina dell'uomo.²

È in questo senso che Agrippa può definire la fede il *fundamentum rationis*, cioè il criterio di certificazione e la base stabile della conoscenza umana – non in quanto elargisca nuovi contenuti, ma in quanto disvela il senso profondo dei contenuti della ragione, quando questa opera in armonia con la sua mente.³ Essendo Dio la sola scaturigine della verità, il patrimonio di

¹ AGRIPPA, *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*, peror., in *Opera*, cit., II, p. 311: «Vos igitur nunc [...] si divinam hanc et veram non ligni scientiae boni et mali, sed ligni vitae sapientiam assequi cupitis, proiectionis humanis scientiis omnique carnis et sanguinis indagine atque discursu [...] iam non in scholis philosophorum et gymnasiis sophistarum, sed ingressi in vosmet cognoscetis omnia: concreata enim vobis omnium rerum notio. Quod ut fatentur Academici, ita Sacrae Literae attestantur, quia creavit Deus omnia valde bona, in optimo videlicet gradu, in quo consistere possent. Is igitur, sicut creavit arbores plenas fructibus, sic et animas ceu rationales arbores creavit plenas formis et cognitionibus; sed per peccatum primi parentis velata sunt omnia intravitque oblivio, mater ignorantiae».

² AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 40, pp. 519-520: «Non mediocri experientia comprobatum est insitam homini a natura quandam dominandi et ligandi vim. [...] Hic itaque character hominibus a divina idea impressus est [...]; quae signa primus protoplastes in omni integritate et plenitudine procul dubio possidebat [...]. Verum post praevaricationis peccatum a dignitate illa decidit cum omnibus posteris suis; neque tamen omnino character ille in nobis extinctus est, sed quanto magis quis gravatur peccato, tanto magis a divinis istis characteribus longius abest minusque recipit».

³ Ivi, III, 5, pp. 412-413: «Fides vero, virtus omnium superior quatenus non humanis commentationibus, sed divinae revelationi tota innititur, per universum omnia lustrat: nam, cum ipsa superne a primo lumine descendat atque illi vicinior existat, longe est nobilior atque excellentior quam scientiae et artes et credulitates a rebus inferioribus per reflexionem a primo lumine acceptam ad intellectum nostrum accedentes. Denique per fidem efficitur homo aliquid idem cum superis eademque potestate fruitur». Cfr. REUCHLIN, *De verbo mirifico*, cit., III, pp. 290-292.

fede è omogeneo con la contemplazione filosofica e il rapporto tra la razionalità e il suo livello più alto, la 'intelligenza spirituale', non può che porsi in termini di continuità.¹ Perciò la scienza e tutte le sue applicazioni pratiche trovano autenticazione e legittimazione se si originano e si sviluppano in una prospettiva 'teologica'. Ciò non significa che per Agrippa la ragione debba attingere i suoi contenuti direttamente nella Scrittura; significa invece che i contenuti della scienza, procacciati dall'esercizio della ragione, sono 'veri' quando non entrano in contraddizione con il disegno divino, non ostacolano il progresso spirituale del cristiano e contribuiscono al bene dell'uomo e del mondo. Su queste basi si costituisce la 'vera teologia', che non è certamente la teologia degli scolastici, posta al sommo dell'edificio del sapere come scienza architettonica; al contrario, la 'vera teologia' è un sapere isagogico, una conoscenza (o forse un riconoscimento) di Dio che è inizio di ogni altro sapere, perché concerne Colui che è principio dell'essere e dell'agire dell'uomo.²

3. PRISCA THEOLOGIA

La collocazione dell'attività conoscitiva e pratica dell'uomo su questo sfondo teologico non deve quindi essere intesa come l'abbandono a una deriva mistica: Agrippa non ha mai fatto professione di anti-intellettualismo o di fondamentalismo biblico – neppure nel *De incertitudine et vanitate scientiarum*, che pure proclama la *excellentia Verbi Dei* sui prodotti della ragione.³ La radice 'teologica' del sapere umano è per Agrippa nient'altro che il riconoscimento del rapporto che la filosofia deve intrattenere con Dio.⁴ La stessa *religio* è, sì, «il vero e unico culto spirituale dell'unico, solo e vero Dio creatore»; ma non si risolve in un annegamento in Dio, bensì si manifesta

¹ Cfr. AGRIPPA, *Oratio habita Papiae in praelectione Hermetis Trismegisti De potestate et sapientia Dei, anno MDXV*, in *Opera*, cit., II, pp. 1090, 1093: «non aetate, sed ingenio inspirationeque provenit intelligentia; neque enim numerus annorum et multitudo dierum dant scientiam, sed ingenium caelitus infusum»; p. 1093: «nec humani corporis habitus sapientem, sed caelestis ratio spiritalisque intelligentia». I contenuti della scienza, che sono garantiti dall'esercizio della ragione (l'ingegno), sono distinti dalla loro comprensione 'religiosa', che proviene da una istanza superiore (l'ispirazione divina).

² AGRIPPA, *De triplici ratione cognoscendi Deum*, cit., ep. ded., pp. 87-88.

³ Cfr. invece R. H. POPKIN, *Introduction*, in AGRIPPA, *Opera*, cit., I, pp. v, xv-xviii, e *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003, p. 29; CH. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana (Ill.), University of Illinois Press, 1965; A. WEEKS, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1993, pp. 120-124.

⁴ Cfr. invece M. H. KEEFER, *Agrippa's Dilemma: Hermetic Rebirth and the Ambivalences of «De vanitate» and «De occulta philosophia»*, «Renaissance Quarterly», xli, 1988, p. 633; VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa*, cit., p. 71, che interpreta la polemica antiscolistica di Agrippa come una più generale «opposition of faith and reason» (p. 71), derivante da una influenza neoplatonica.

come «il supremo atto di ragione», la «vera e salda filosofia». Il motivo, ancora una volta, era ficiniano.¹

Il modello di questo atteggiamento del filosofare, che unisce *sapientia* e *pietas*, è la tradizione di antichi teologi che seppero leggere il libro della natura, scritto anch'esso *digito Dei*, con gli occhi fissi, più che al contenuto, all'autore² e riconobbero nella realtà fisica il cosmico processo d'amore che ha il suo centro nel Bene eterno. Anche la ragione pagana era perfettamente alfabetizzata per interpretare l'insieme dei segni comunicativi con cui Dio si faceva conoscere nelle cose del mondo. La grandezza dei *prisci theologi* consiste nell'aver condotto la lettura non affidandosi ai sensi, ma all'attività contemplativa della *mens*, giungendo così a intuire quelle verità a cui la ragione cristiana, arricchita e sostenuta dalla Rivelazione, ha ora pieno accesso; ma anche nell'aver saputo accompagnare il loro atto conoscitivo al culto devoto del Principio.³ In questa prospettiva, la *prisca theologia* da un lato trova nella Rivelazione la garanzia a posteriori della propria verità e il proprio compimento; dall'altro, pur nella sua parzialità, svolge il ruolo non secondario di strumento sussidiario e quasi preparatorio alla comprensione del *mysterium Verbi Dei*, svelato compiutamente a pochi discepoli e trasmesso agli altri *sub aenigmatibus*.

Il *De occulta philosophia* non tralascia nessuno dei *prisci theologi* ricordati nella genealogia ficiniana;⁴ ma un posto centrale occupa Ermete Trismegisto, incarnazione perfetta della triplice funzione di sapiente, sacerdote e mago che rappresenta l'ideale realizzazione del destino conoscitivo, religioso e pratico del genere umano. Sono i testi ermetici a sostanziare il costante appello di Agrippa a una non più procrastinabile *reformatio* (della cultura, della magia, della morale contemporanea) che si costituisca come premessa per l'affermarsi di una «filosofia incontaminata», come appunto la definiva l'*Asclepius* – una filosofia, cioè, che sappia riconoscere in Dio il suo centro di irraggiamento e il suo punto di ritorno.⁵ All'*Asclepius* è in larga parte

¹ AGRIPPA, *Epistolae*, II, 19, in *Opera*, cit., II, p. 667: «Supremus certe et unicus rationis actus religio est, quae videlicet ab initio praecepta fuerit homini, scilicet unius soli ac veri Dei creatoris verus atque unicus spiritualis cultus»; V, 19, pp. 879-880: «omnium rerum cognoscere opificem ipsum Deum [...] vera solidaque philosophia». Cfr. FICINO, *De christiana religione liber*, proem., in *Opera omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, ripr. anast. Paris, Phénix, 2000, I, p. 1 (su cui cfr. C. VASOLI, *Ficino e il «De christiana religione»*, in *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988, pp. 19-73); *Theologia platonica*, cit., XIV, 9, pp. 277-280.

² L'immagine è di H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 59-60.

³ AGRIPPA, *De triplici ratione cognoscendi Deum*, cit., 3, pp. 110-119.

⁴ Cfr. C. VASOLI, *Il mito dei «prisci theologi» come «ideologia» della «renovatio»*, in *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999, pp. 11-50.

⁵ Cfr. *Asclepius*, cit., 14, II, p. 312: «Puram autem philosophiam eamque tantum divina reli-

ispirato l'esordio della trattazione della *religio* nel III libro del *De occulta philosophia*, che sottolinea la funzione purificatrice della pratica delle cose sacre: «come dice Ermete, possiamo conseguire una mente salda e possente soltanto da una vita integra, dalla devozione – insomma, dal culto divino», perché la religione indirizza l'uomo al superamento delle passioni: «dalla comprensione della religione sgorgano il disprezzo dei vizi e la loro cura». Dall'*Asclepius* Agrippa trae una definizione di *inscitia* non come puro 'non sapere', bensì come incapacità di collocare le proprie conoscenze razionali nell'orizzonte del piano divino; inversamente, la sapienza è comprensione intellettuale e insieme atteggiamento morale – una direzione 'teologica' del sapere e del vivere. Qui, nella disposizione dell'anima rispetto a Dio, risiede il discrimine tra virtù e vizio, tra conoscenza e ignoranza; qui, per Agrippa, si colloca anche la distinzione tra magia lecita e magia demonica: «chiunque faccia affidamento sulle sole forze naturali, lasciando da parte la religione, solitamente cade vittima di dèmoni malvagi». ¹ La magia, come tutte le scienze e le loro applicazioni pratiche, trova il criterio di valore nella persona stessa del mago, nella sua interiorità, che qualifica eticamente una disciplina di per sé neutra, come neutre sono tutte le scienze e le arti.

Sul modello della sapienza di Ermete, il *De occulta philosophia* si configura dunque non solo come restaurazione della magia, ma come rimeditazione complessiva della tradizione filosofica, tesa a recuperare l'armonica relazione tra fede e scienza: la riforma gnoseologica e, di conseguenza, la riforma della magia richiedono prima di tutto un rinnovato orientamento della ragione umana. Proprio in questa esperienza intellettuale il *Corpus Hermeticum* identificava l'effetto della rigenerazione («Padre, vedo il Tutto e vedo me stesso nella Mente. – Questa appunto è la rigenerazione, o figlio: non essere più in un corpo misurato dalla quantità»). ² Anche per Agrippa

gione pendentem tantum intendere in reliquas oportebit, ut apocatastases astrorum, stationes praefinitas cursumque commutationis numeris constare miretur; terrae autem dimensiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis vim et horum omnium effectus naturam cognoscens miretur, adoret atque conlaudat artem mentem divinam». Sull'*Asclepius*, cfr. la nuova interpretazione di I. PARRI, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze, Polistampa, 2005.

¹ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 1, p. 402: «Firmam autem et robustam mentem, ut inquit Hermes, consequi non aliunde possumus quam a vitae integritate, a pietate, a divina denique religione. [...] Quicumque vero religione relicta naturalibus tantum confidunt, solent a malis daemonibus saepissime falli; ex intellectu autem religionis contemptus medelaque nascitur vitiorum».

² *Corpus hermeticum*, cit., XIII, 13, p. 206. Ho tradotto il passo basandomi sulla versione latina di Marsilio Ficino, che Agrippa leggeva nell'edizione a cura di Lefèvre d'Étaples, MERCURI TRISMEGISTI *Pimander. Liber de sapientia et potestate Dei*, Parisiis, in officina Henrici Stephani, 1505, f. 35r: «TAT. Eia, pater, universum video meque ipsum in mente conspicio. TRISME. At hec est regeneratio, o fili: non adesce ulterius corpori quantitate dimenso».

il *mysterium regenerationis* comporta una trasformazione radicale e profonda dell'uomo: egli si fa figlio di Dio, diviene Colui di cui è immagine.¹ Si tratta di un fatto soggettivo, di una certezza interiore in cui si radica la salvezza individuale: il rigenerato vive un rapporto esclusivo con Dio che non ha bisogno di nessuna mediazione; egli è un illuminato e possiede i suoi personali mezzi di salvezza, ottemperando nella contemplazione filosofico-religiosa al precetto dell'amore verso il suo Creatore. L'uomo, insomma, può autonomamente deificarsi: il furore d'amore, la forma più alta di preparazione alla congiunzione con la divinità,

tramuta il suo animo e lo rende al tutto simile a Dio, come immagine perfetta di Dio. Per questo Ermete dice: «Grande miracolo è l'uomo, vivente degno di onore e di venerazione ...» [...] A quel punto, come affermano i dottori degli Ebrei e i cabalisti, l'anima dell'uomo può essere definita luce di Dio, creata a immagine del Verbo (che è «causa delle cause» e primo modello), formata dalla sostanza di Dio e dal suo sigillo, la cui figura è il Verbo eterno. Ermete Trismegisto, proprio contemplando questo, afferma che un simile uomo è superiore agli abitanti del cielo o perlomeno condivide la medesima condizione.²

La sapienza, che nel *Pimander* era appresa tutta insieme in una unica visione, è collocata da Agrippa, come nell'*Asclepius*, nell'armonia delle componenti dell'anima: non è una conoscenza rivelata, ma un atto di ragione che ha trovato la sua garanzia di verità in Dio. L'illuminazione unica e irripetibile dell'adepto diventa una illuminazione universalmente possibile (almeno in linea di principio), che si attualizza in conseguenza di una scelta etica e che perciò dipende interamente dalla responsabilità dell'uomo. La mente è una istanza divina nella sua essenza, ma presente in tutti gli uomini, che garantisce a chi avrà voluto e saputo coltivarla la riunificazione con Dio. Qui, secondo Agrippa, si individua il nucleo della rigenerazione ermetica, di quella *deificatio* che non offre all'uomo una alternativa assoluta alla ragione,

¹ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 36, p. 509: «quanto autem magis quisque seipsum cognoscet, tanto maiorem vim attrahendi consequitur tantoque maiora et mirabiliora operatur ad tantamque ascendet perfectionem, quod 'efficitur filius Dei transformaturque in eandem imaginem quae est Deus' et cum ipso unitur, quod neque angelis neque mundo neque cuiquam creaturae datum est, nisi soli homini, posse scilicet filium Dei fieri et uniri Deo».

² Ivi, 49, p. 553: «Quartus autem furor a Venere proveniens, hic ferventi amore animum in Deum convertit et transmutat efficitque Deo penitus similem, tanquam propriam Dei imaginem; unde inquit Hermes: "O Asclepi, magnum miraculum est homo, animal honorandum et adorandum; hic enim in naturam Dei transit, qua ipse sit Deus; hic daemonum genus novit, utpote qui cum iisdem ortum se esse cognoscat; hic humanae naturae partem in se ipso despiciens, alterius partis divinitate confusus". [...] Tum anima hominis secundum Hebraeorum doctores ac cabalistas diffinitur esse lumen Dei et ad imaginem Verbi, "causae causarum", primi exemplaris, creata, substantia Dei sigilloque figurata, cuius character est Verbum aeternum. Quod intuens Hermes Trismegistus talem hominem ait esse vel coelicolis praestantiorum vel saltem aequali sorte potiri».

ma gli svela il senso del suo conoscere e gli consente di renderlo legittimamente attivo.

4. CABALA

Anche nella cabala ebraica Agrippa viene soprattutto cercando conferme di questa visione dell'uomo. Le sue conoscenze della tradizione cabalistica, che nella prima redazione del *De occulta philosophia* non erano affatto ampie e si limitavano ai prestiti tratti dal *De verbo mirifico* di Reuchlin e da pochi passaggi della *Oratio de dignitate hominis* e della *Apologia* di Pico, si fanno più ricche nella seconda redazione; ma restano sempre mediate dalle traduzioni latine (di Paolo Ricci, soprattutto) o dagli scritti dei cabalisti cristiani da lui conosciuti dopo il 1510 (le *Conclusiones* di Pico, il *Crater Hermetis* di Lazzarelli, il *De arte cabalistica* di Reuchlin e il *De harmonia mundi* di Francesco Giorgio Veneto).¹ Il suo paziente lavoro di estrazione testuale, che gli consente di citare con maggiore frequenza i *Mecubales*, è perciò condizionato dalle fonti che utilizza, senza che dal punto di vista filosofico egli possa offrirne una interpretazione originale.

Nel *De triplici ratione cognoscendi Deum* Agrippa attribuiva ai cabaliti il possesso dell'«esposizione vera della legge» e la conoscenza di «tutti i misteri e i segreti che sono contenuti sotto l'involucro e la rozza superficie delle parole»: ² la conoscenza spirituale della legge, di cui hanno goduto i cabalisti, rappresenta una tappa storica dell'unica manifestazione divina che ha parlato agli uomini in tempi diversi e in modi diversi, ma ha reso accessibile a tutti la verità. Nel *De occulta philosophia* Agrippa associa, come già faceva Pico, ³ cabala teosofica-teurgica, fondata sulle *sefirot*, e cabala estatica (abulafiana), fondata sui nomi di Dio. Il mago cabalista si serve della lingua ebraica (con cui Dio ha dato origine all'esistente e 'scritto' il Libro sacro) per esercitare una attività esclusivamente meditativa e vocale, che instaura una relazione con le forze divine diffuse nell'universo e provoca effetti concreti sul mondo materiale: poiché ogni parola e ogni lettera del testo sacro intrattiene una relazione reale con una delle manifestazioni della capacità creativa di Dio, ⁴ la meditazione e la trasmutazione delle lettere della Legge consen-

¹ Si devono aggiungere anche alcune opere di cabala pratica, che Agrippa trascrive diligentemente.

² AGRIPPA, *De triplici ratione cognoscendi Deum*, cit., 4, p. 120.

³ Cfr. C. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989, p. 133-152.

⁴ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones Cabalisticæ secundum doctrinam sapientum Hebraeorum*, 33, in *Conclusiones DCCCC*, éd. et trad. par B. Schefer, Paris, Allia 2002, p. 104: «Nullae sunt literae in tota lege, quae in formis, coniunctionibus, separationibus, tortuositate, directione, defectu, superabundantia, minoritate, maioritate, coronatione, clausura, apertura, et ordine, decem numerationum secreta non manifestent». Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it., Torino, Einaudi, 1993, p. 26: la Torà «non è sol-

tono all'uomo di captare l'energia divina e di modificare la realtà inferiore intervenendo su quella superiore – «poiché tutto, e quindi anche l'azione umana, ha la sua "radice superiore" nel mondo delle Sefiròth».¹

Per quanto concerne l'apporto filosofico che la tradizione cabalistica offre ad Agrippa, è significativa la rielaborazione del concetto di uomo-microcosmo e dell'idea ermetico-cristiana della rigenerazione spirituale alla luce della dottrina delle tre parti dell'anima esposta nello *Zohar*, di cui Agrippa poteva leggere nel *De harmonia mundi*. «Nephesc, ruah, neshama», secondo il lessico zoharico riportato da Giorgio Veneto, corrispondono a ciò che i Platonici, Plotino ed Ermete avevano chiamato «infimum, medium, supremum» (idolo, ragione e mente) e anticipano con straordinaria sintonia l'opposizione paolina tra uomo carnale e uomo spirituale rigenerato dal *Verbum Dei*.² Dalla pagina zoharica, riportata da Giorgio Veneto, viene anche tratto un radicale sviluppo escatologico, che era peraltro implicito nella teorizzazione del *divinum quoddam* costituito dalla mente. I tre livelli dell'anima hanno infatti diversi destini in corrispondenza della loro diversa origine. Poiché *neshama* (la *mens* di Agrippa) è scintilla dell'intelletto divino, è al di là del peccato: perciò dopo la corruzione del corpo essa torna immediatamente alla sua scaturigine, riunendosi al suo Principio. L'anima razionale (*ruah*), che ha liberamente deciso del proprio cammino seguendo ora la *mens*, ora le facoltà sensibili, è sottoposta al giudizio e riceve una sentenza che rispecchia le scelte fatte in vita: se si è consapevolmente e costantemente assoggettata alla parte divina, ottiene la salvezza e la visione beatifica; se ha seguito nel peccato la parte animale (*nephesc*), riceve la condanna e viene ridotta allo stato di demone malvagio.³ La descrizione del giudizio ultraterreno dell'anima e l'affermazione dell'impeccabilità della parte superiore dell'ani-

tanto la legge storica del popolo di Dio [...], ma è piuttosto la legge cosmica di tutti i mondi, scaturita dalla sapienza divina. In essa ogni configurazione delle lettere dell'alfabeto – abbia o no un significato nel linguaggio degli uomini – è un simbolo delle forze divine che vigono nell'universo».

¹ SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 240. Cfr. anche le considerazioni di M. IDEL, *Cabbalà. Nuove prospettive*, trad. it., Firenze, Giuntina, 1996, pp. 190-191, sulla 'magificazione' dei simboli linguistici in Yohanan Alemanno: «Per Alemanno, le Sefirot divennero una sovrastruttura più o meno meccanica che poteva essere manipolata alla perfezione da un abile supermago. [...] L'automa sefirotico veniva attivato a dovere dal mago esperto, il valore simbolico del linguaggio si trasformava in una specie di comando quasi matematico».

² AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 36, p. 511.

³ *Ibidem*: «Mens igitur suprema portio nunquam damnatur, sed puniendis sociis illaesa abiit ad suam originem; spiritus vero, quae rationalis anima a Plotino dicitur, cum sit natura sua liber et utriusque ad libitum adhaerere potest, si superiores portiones constanter adhaereat, illi tandem unitur et beatificatur, donec adsumatur in Deum; si adhaereat animae inferiori, depravatur et demeretur, donec efficiatur malus daemon». Il tema è ripreso anche in III, 41, p. 523.

ma erano contenute anche nel *Corpus hermeticum* e accennate da Ficino; ma erano state ignorate dalla prima redazione del *De occulta philosophia*. La loro comparsa nella redazione del 1533 dimostra la continuità e la profondità della riflessione che nel frattempo Agrippa aveva condotto su questi temi.

Alla concezione tripartita dell'anima come *mens*, *ratio*, *idolum* si connette un nodo problematico importante: se l'anima è anche *mens*, essa ha in sé per natura i mezzi per conseguire il suo fine di riunificazione con il divino; dunque non avrebbe bisogno di alcun ausilio esterno per raggiungere la sua natura perfetta.¹ La funzione salvifica di Cristo sembrerebbe con ciò ridursi a quella di un magistero, magari superiore a quello svolto dai grandi teologi dell'antichità o dai cabalisti ebrei, ma che comunque non sarà più l'inizio radicale della *filiatio Dei*, bensì perfezionamento (se non addirittura soltanto modello) del rapporto istituibile tra uomo e Dio. Agli albori della sua speculazione, Agrippa aveva sostenuto che la venuta di Cristo è stata necessaria perché il peccato originale si era stabilizzato nei discendenti di Adamo come sviamento della ragione, ostacolata nel suo compito conoscitivo ed etico dall'assalto ormai incontrollato delle pulsioni corporee. Questa soluzione era indicata dal *De homine*: Cristo ha riparato la colpa del progenitore e ha restituito agli uomini «la loro natura originaria, quella che la mente del Creatore aveva progettato all'inizio»; qui doveva individuarsi il «mistero della rigenerazione», rimasto celato fino all'avvento del Messia, che ha permesso di ricostruire la relazione privilegiata con Dio e ha instaurato la vita perpetua di una seconda creazione.² Ma la soluzione entrava in parziale contrasto con il riconoscimento della *prisca theologia* come perfetta armonia di ragione e devozione. L'eredità lasciata dagli antichi teologi è infatti costituita da un nucleo di intuizioni di ordine metafisico che coincide con la verità cristiana; e questo patrimonio conoscitivo appartiene a ogni uomo

¹ Il problema si poneva già in Ficino, da cui Agrippa attinge la sua teoria della mente. Come osserva DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima*, cit., pp. 228-229, «Tutto quanto occorre all'uomo per conseguire la sua suprema beatitudine è cercare di identificare gradualmente il proprio io empirico con il proprio io vero e puro, riuscendo così a quella vita intellettuale, cioè a quella contemplazione e conoscenza di Dio che, attraverso l'esperienza dell'amore, a essa strettamente legata, porterà alla suprema esperienza mistica del congiungimento col Padre, il Bene e l'Uno. [...] Resta, però, che l'adesione alla dottrina plotiniana dell'anima non discesa con la quale il canonico fiorentino dava ragione della nostra natura immortale e divina [...] pregiudicava pesantemente, da un punto di vista filosofico, la giustificazione della necessità del Verbo incarnato per la rigenerazione e la *deificatio hominis*».

² AGRIPPA, *Dialogus de homine*, cit., p. 302: «Ipse namque reparavit lapsus, retulitque vitam perpetuam recreationis [recreationisque ed.] per regenerationis mysterium, quod in illum usque diem humanum genus latuit [...] rediturique sunt homines ad pristinam naturam, ad quam mens creatoris ab initio intenderat». Il «mysterium regenerationis» rimanda a *Corpus hermeticum*, cit., XIII, pp. 202, 209 (ed. Lefèvre, f. 35v: «silentium virtutis annuncia, nulli communicans regenerationis mysterium», f. 33v: «regenerationis auctor [...] Dei filius homo»).

che riconosca in sé Dio «che è l'essenza e l'autore del nostro intelletto». ¹ Agrippa non affronta direttamente il problema – per prudenza, forse; o più probabilmente per una forma di inconsapevole autocensura mentale, che gli impedisce di cogliere la contraddizione. Ciò che gli interessa ribadire è la possibilità dell'uomo rigenerato di agire sul mondo: «Anche le nostre parole possono produrre numerose azioni straordinarie, purché siano formate dalla parola di Dio; e in quelle parole la nostra generazione univoca giunge anche a compimento». Era il motivo ficiniano dello *ius divinum* che rende la mente umana strumento di Dio e operatrice di miracoli; era il criterio discriminante tra magia legittima, che agisce «in veritate» e «in virtute Dei», e la volgare pratica demonica, a cui il *De incertitudine* rimandava al termine del capitolo sulla magia. ²

La stessa identificazione del *Verbum* con la seconda persona della Trinità intesa in senso ortodosso è problematica. L'esposizione del capitolo 9 del III libro ripropone, quasi scudo e salvaguardia, la formula del *Simbolo* «*Quicumque*» pseudo-atanasiano; nel capitolo precedente Agrippa aveva spiegato il rapporto tra le tre persone identificando il Figlio con la sapienza del Padre, luogo delle idee, che Orfeo chiamò Pallade nata dal capo di Giove; poco dopo, la sapienza e l'amore vengono definiti come attributi di Dio o raggi da lui emananti: questi che i Latini chiamano 'attributi' corrispondono a quelli che i gentili chiamarono 'dei' e che gli ebrei definirono 'numerazioni', (*sephiroth*, aspetti diversi della realtà creatrice). Si tratterà qualche volta di semplici incoerenze derivate dalla redazione stratificata del *De occulta philosophia*: la stesura del 1510 (e il passo è mantenuto nell'edizione stampata) propone di identificare l'orfica Pallade con il Figlio; ma nel '33 essa rappresenta uno degli aspetti della divinità; l'analogia tra il Figlio e Giove come *mens mundi*, che il giovane Agrippa copiava dalla lettera di Ficino a Martin

¹ AGRIPPA, *De triplici ratione cognoscendi Deum*, cit., Ep. ded., p. 88. La tesi, che è ermetica (*Corpus hermeticum*, XII, 1, p. 175), mostra la distanza che separa Agrippa dalla gnoseologia e dall'antropologia di Pico e la sua costante accettazione delle più audaci posizioni ficiniane sul rapporto uomo-Dio.

² AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 36, p. 512: «Sic et verba nostra plurima producere possunt miracula, modo formentur verbo dei; in quibus etiam univoca nostra generatio perficitur»; *De incertitudine*, cit., 48, pp. 104-105: «Quicumque enim non in veritate, nec in virtute Dei, sed in elusione daemonum, secundum operationem malorum spirituum, divinare et prophetare praesumunt et per vanitates magicas, exorcismos, incantationes, amatoria, agogima et caetera opera daemoniaca et idololatriae fraudes exercentes, praestigia et phantasmata ostentantes, mox cessantia miracula sese operari iactant, omnes hi cum Iamne et Mambre et Simone mago aeternis ignibus cruciandi destinabuntur». Cfr. FICINO, *Theologia platonica*, cit., XIII, 4, II, p. 229: «mens humana ius sibi divinum vendicat [...] in speciebus rerum per imperium transmutandis, quod quidem opus miraculum appellatur, non quia praeter naturam sit nostrae animae, quando Dei fit instrumentum, sed quia cum magnum quiddam sit et fiat raro parit admirationem».

Uranio, si accompagna al riferimento a Giove come Padre, già suggerita da Reuchlin, ma inserita nella seconda redazione secondo la formulazione un po' più ampia datale da Francesco Giorgio Veneto.¹ Non è chiaro se Agrippa intenda soltanto sottolineare che l'unità del Principio primo era riconosciuto anche dalla religione pagana; o se piuttosto intenda giungere all'implicita identificazione del Verbo con il Padre, come una sua disposizione che è poi divenuta sostanza reale nel Cristo. È un dato di fatto che la fonte da cui nel '33 Agrippa attingeva un buon numero di prestiti, il *De harmonia mundi*, mostrava in molti luoghi esiti antitrinitari, soprattutto nella significativa accennazione dell'umanità di Cristo «qui antonomastice dicitur filius Dei».² Ma questa precisazione, censurata dall'Indice, non compare mai in Agrippa. Le oscillazioni del *De occulta philosophia* sulla natura del *Verbum* indicano la difficoltà dell'impegnativo compito di ritrovare le comuni verità delle culture e delle religioni per dare nuovo fondamento al rapporto dell'uomo con Dio.

5. MAGIA

L'impresa di rifondazione della magia e la ben più radicale aspirazione alla riforma della cultura e della società si sorreggono interamente sulla visione di un'anima che si è lasciata alle spalle la conoscenza discorsiva a base sensistica dei peripatetici e si è raccolta attorno al possesso conoscitivo della *mens*:

L'anima che è unita alla mente si definisce «anima che è stabile e non cade». Ma non tutti gli uomini sono giunti a possedere la mente perché, come dice Ermete, Dio ha voluto porla come sfida e premio delle anime [...]. La forma di tutta la virtù magica dipende da un'anima umana che «è stabile e non cade». [...] In tutta la varietà degli effetti dell'universo non c'è niente di tanto ammirevole, di tanto eccellente, di tanto straordinario che non possa essere compiuto dall'anima umana che abbia abbracciato la propria immagine della divinità – quella che i maghi chiamano «anima che è stabile e non cade».³

In questa prospettiva è evidente che l'accesso alla magia – come, del resto, a qualsiasi forma di scienza che voglia essere 'vera' conoscenza e a ogni forma

¹ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 7-10, pp. 416, 418-419, 422-424.

² FRANCESCO GIORGIO VENETO, *De harmonia mundi totius cantica tria*, II, I, 3, Venetiis, Bernardino de Vitalibus, 1525, f. 191r, su cui C. VASOLI, *Profezia e ragione*, Napoli, Morano, 1974, pp. 279-286.

³ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 44, p. 542-544: «Quae igitur menti unita est anima, haec dicitur anima stans et non cadens; verum non omnes homines mentem adepti sunt quoniam, ut inquit Hermes, voluit illam Deus pater tanquam certamen premiumque animarum proponere [...]. Illud tandem sciendum est quia omnis nobilis anima quadruplicem habet operationem [...] ut nullum opus sit in tota mundi serie tam admirabile, tam excellens, tam miraculosum quod anima humana suam divinitatis imaginem complexa, quam vocant magi animam stantem et non cadentem, sua propria virtute absque omni externo adminiculo non queat efficere. Forma igitur totius magicae virtutis est ab anima hominis stante et non cadente».

di arte che voglia essere 'legittimo' operare – non può essere affare di tutti, perché il *divinum quoddam*, presente in linea di principio in tutto il genere umano, resta di fatto inerte nella maggior parte degli uomini, soffocato come è dal groviglio delle pulsioni materiali. Per liberare questo potenziale è necessaria allora una *dignificatio*, nella quale soltanto risiede il «principium et complementum et clavis omnium magicarum operationum». Il primo fattore che favorisce questa elevazione è la *naturalis dignitas*, ovvero la nascita sotto una configurazione stellare, che dota l'individuo dell'ottima disposizione fisica e di un'anima purificata. Il sentore 'gnostico' di questo primo requisito è solo apparente; non c'è una suddivisione in classi di individui (gli eletti per natura e tutti gli altri), perché Agrippa aggiunge subito che la necessaria disposizione fisico-psicologica può essere procacciata anche mediante un regime di vita adeguato: chi non sia nato sotto quell'oroscopo favorevole (che è lo stesso di Cristo) può compensare il difetto di *naturalis dignitas* sostituendola con una dignità artificiale.¹

Il secondo requisito è il *meritum*: dopo aver volto il suo sguardo sul mondo, l'anima deve sgombrare la strada dagli *impedimenta* e avviarsi alla contemplazione intellettuale; e per far ciò deve convertirsi in sé stessa. Con il superamento delle spinte che provengono dal corpo e dalle funzioni inferiori (passioni, false immaginazioni – il lemma è ermetico –, appetiti smodati) l'anima si riappropria della *apprehensio atque potestas* su tutte le cose che possiede come patrimonio proprio, ma che è attenuata e oscurata dalla materialità.² La *dignificatio* attraverso il merito è dunque una preparazione morale e intellettuale che non fa certo a meno della scienza (il mago, anzi, deve padroneggiare con sicura maestria la fisica, la matematica e la metafisica);³ ma queste conoscenze devono trovare invero nella loro corrispondenza con i contenuti innati della *mens*. Il ripiegamento nell'interiorità – ascolto del discorso ininterrotto che Dio intrattiene con l'anima, ermetico *recurrere in te ipsum*⁴ – rappresenta la disposizione adeguata per riportare alla coscienza e rendere operativamente attivo il divino che è nell'uomo.

¹ Ivi, III, 3, pp. 406-407.

² Ivi, p. 408: «Inest enim nobis ipsis rerum omnium apprehensio et potestas; prohibemur autem quo minus his fruamur per passiones ex generatione nobis obstantes, per imaginationes falsas et appetitus immoderatos; quibus expulsis, subito adest divina cognitio atque potestas».

³ *Ibidem*: «Doctrinae finis est verum cognoscere: oportet ergo [...] in tribus illis facultatibus eruditum et expertum esse», vale a dire nelle discipline teoretiche di cui la magia è applicazione pratica; I, 2, pp. 88-89: «Has tres imperiosissimas facultates magia ipsa complectitur, unit atque actuatur: merito ergo ab antiquis summa sanctissimaque scientia habita est. [...] Quicunque igitur nunc in hac facultate studere affectat, si non fuerit eruditus in physica [...] et si non fuerit opifex mathematicae [...] et si non fuerit doctus in theologia [...] non poterit intelligere magiae rationabilitatem: nullum enim opus ab ipsa magia perfectum extat nec est aliquod opus vere magicum, quod has tres facultates non complectatur».

⁴ AGRIPPA, *De triplici ratione cognoscendi Deum*, cit., 3, p. 113.

L'ultimo requisito della *dignificatio* è l'*ars religiosa*, ossia una devozione costante e la pratica delle opere sacre – che possono anche non essere comprese, ma che devono essere osservate con pietà e fermamente credute.¹ Era questa una conseguenza del riconoscimento (ficiniano) della dignità di tutte le religioni agli occhi di Dio («unaquaeque religio boni aliquid habet, quod ad Deum ipsum creatorem dirigitur»);² ma Agrippa la trasportava anche sul piano operativo. Tuttavia, il richiamo alla pratica religiosa come presupposto ineliminabile per un esercizio legittimo della magia non deve essere confuso con la richiesta di una iniziazione sacerdotale, privilegiata via di accesso a una serie di contenuti di origine sovrarazionale rivelati ai perfetti. Al contrario: l'appello alla purificazione spirituale è tanto più urgente quanto più i segreti della natura, del cielo e del mondo intellettuale diventano razionalmente accessibili. La magia resta sempre e soltanto «parte pratica» della scienza, sebbene la si possa definire divina, sacra, sublime perché nella grandiosità delle sue applicazioni l'uomo emula Dio, rendendo concreta la somiglianza con il suo Fattore, ossia la propria divinità.³ Questa sapienza/potenza appartiene di diritto all'umanità intera; ma appunto perché essa è conoscibile mediante la ragione è necessario insistere sulla integrità morale di colui che si serve dell'arte. Non c'è contraddizione tra il progetto di comunicare la conoscenza della magia attraverso un libro che tutti possono sfogliare e l'esortazione a custodirla al riparo dei profani, che Agrippa enuncia con le parole dell'*Asclepius* («Tu che desideri applicarti a questa scienza, in silenzio proteggi questo sacro dogma “entro i più intimi recessi del tuo petto” devoto e tienilo segreto e nascosto»). Nella polarizzazione di due atteggiamenti estremi – la divulgazione sconsiderata e l'avarico esoterismo – si colloca infatti la responsabile consapevolezza del vero filosofo, aristocraticamente investito di compiti educativi: egli si rende conto della pericolosità sociale di una scienza che non è soltanto teorica individuazione dei nessi causali, ma modificazione pratica e dominio del mondo («come dice Mercurio, rendere pubblico al cospetto della moltitudine un discorso ricolmo di così divina maestà è proprio di una mente che disprezza la religione»). Solo

¹ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 3, p. 408: «Operatio autem religiosa non minorem efficaciam sortitur, quae saepe etiam se sola efficax est ad acquirendam nobis deificam virtutem. Tanta enim est virtus sacrorum operum rite factorum exhibitorumque ut – etiam licet non intellecta, pie tamen et integre observata stabilique fide credita – non minorem habeant efficaciam nos divina potestate decorare».

² Ivi, III, 4, p. 410. Cfr. FICINO, *De christiana religione*, cit., 4, p. 4.

³ Ivi, I, 2, pp. 86-88. Un esempio della persistente confusione tra 'scienza' e 'parte pratica della scienza' (magia) è offerto da LEHRICH, *The Language of Demons and Angels*, cit., p. 37. Affermando che «without ceremonial, demonic magic, natural (and presumably celestial) magic tends to slip into evil and darkness», Lehrich dimostra di non cogliere né il ruolo della *religio* (che non è la teologia), né la distinzione tra la teologia (che è la premessa conoscitiva sulla quale si sviluppa la magia cerimoniale) e la sua applicazione operativa.

nella purezza dell'uomo «perfettamente pio e veramente religioso» si realizza l'uso legittimo, 'naturale', della magia.¹

È qui sottinteso qualcosa di più che un semplice riferimento agli strumenti di cui si servono il mago cristiano e il mago superstizioso. Qui è stabilito un criterio morale e religioso di legittimità: la 'vera' magia coincide con il recupero della divinità che il Creatore volle partecipare alla sua creatura. Essa è l'applicazione operativa della 'vera' filosofia – di quella filosofia che contempla la natura non come impersonale meccanismo di leggi o come fonte del male, ma come ricettacolo del divino, simbolo creato che dà testimonianza del suo creatore; di quella filosofia che ha una visione dell'unità che le consente di superare la diafonia delle spiegazioni filosofiche, componendole come punti di vista parziali, ma non contraddittori, in una struttura metafisica complessiva fatta di corrispondenze e di passaggi e radicata nel disegno provvidenziale di Dio.² Come Agrippa aveva scritto nel 1527 a un suo corrispondente,

si affanna invano chi cerca di impadronirsi dei nascosti segreti della natura concentrando la sua attenzione sulla semplice concatenazione degli argomenti [che legge nei libri], cercando fuori di sé ciò che invece possiede dentro di sé. Questo voglio appunto che tu sappia: proprio in noi è racchiuso l'artefice di tutte le attività miracolose. Qualunque cosa osino promettere gli astrologi, erogatori di pronostici, o i maghi, esecutori di prodigi, o gli alchimisti, invidiosi emuli della natura, o i malvagi necromanti, peggiori dei dèmoni – questo artefice interno sa invece comprenderlo e portarlo a compimento: e può far ciò senza incorrere nel peccato, senza offendere Dio, senza oltraggiare la fede religiosa.³

L'«artefice interno» non è nient'altro che la *mens* o intelletto («ipse enim qui in nobis est intellectus, summa mens animae, solus est mirandorum operator»),⁴ che vede le ragioni del tutto in Dio stesso; e questa intuizione diretta delle essenze si trasforma immediatamente in dominio sulla natura (*miraculosa potentia*).⁵ Perciò, quando Agrippa definisce la magia «absoluta

¹ Ivi, III, 1, p. 402; 2, p. 403: «Quicunque igitur nunc in hac scientia studere affectas, tam sacrum dogma intra secreta religiosi pectoris tui penetralia silentio tegito et constanti taciturnitate celato. Sermonem enim tanta numinis maiestate plenissimum, ut inquit Mercurius, irreligiosae mentis est multorum conscientiae publicare».

² Ivi, I, 13, p. 111.

³ AGRIPPA, *Epistolae*, cit., v, 16, p. 874: «Ideoque in vacuum currunt multi, qui haec secretissima naturae arcana persequuntur, ad nudam lectionis seriem referentes animum, [...] quaerentes extra se, quod intus possident. Atque hoc est, quod te nunc scire volo, qui in nobis ipsis est omnium mirabilium effectuum operator. Qui quicquid portentosi mathematici, quicquid prodigiosi magi, quicquid invidentes naturae persecutores alchimistae, quicquid daemonibus deteriores malefici necromantes promittere audent, ipse novit discernere et efficere: idque sine omni crimine, sine Dei offensa, sine religionis iniuria».

⁴ AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 3, p. 407.

⁵ Ivi, III, 6, p. 414: «Hinc provenit quod nos in natura constituti ea quae supra naturam sunt cognoscimus ac inferiora quaeque intelligimus atque non modo ea quae sunt et quae

consummatio nobilissimae philosophiae», non si limita ad apportare una insignificante correzione alla definizione pichiana della magia («naturalis philosophiae absoluta consummatio»);¹ ne fonda invece la legittimità su un certo modo di far filosofia, 'il più nobile' perché si inserisce armoniosamente nel piano provvidenziale di Dio e a esso si sottomette. In questa prospettiva, però, la magia non è più semplice «pars practica» della scienza della natura, un suo settore specialistico che applica i principi generali all'individuo; diventa invece un rapporto di collaborazione con Dio, perché Dio ha affidato proprio all'uomo il compito di portare a perfezione (*consummare*, appunto) la parte della creazione che il Suo disegno imperscrutabile ha lasciato intenzionalmente in sospeso, in attesa dell'intervento attuativo dell'uomo: è, anche la magia, atto d'amore, estrinsecazione di quel ministero universale che compete al lume naturale quando esso sia accompagnato dal lume soprannaturale. La riforma della magia contribuisce a dare una nuova direzione all'impegno umano nel mondo, fondando un nuovo tipo di sapere che attribuisce pari dignità alla speculazione e all'azione – che è, insomma, un sapere utile agli uomini. La nuova figura di filosofo non deve più soltanto contemplare Dio, né soltanto custodire un giardino già perfetto; egli deve diventare nesso anche escatologico dell'universo creato: *gubernator terrae*, diceva l'*Asclepius*. E proprio dall'*Asclepius* Agrippa trae lo spunto per dare una definizione precisa della destinazione che Dio ha voluto assegnare all'uomo: l'equilibrio tra contemplazione del Principio e governo del mondo, enunciato da Ermete, rappresenta molto di più della generica rivendicazione del valore della pratica nel suo rapporto con la teoria che nel giovanissimo Pico giustificava, «si cetera sint paria», la considerazione della magia come «nobilissima pars scientiae naturalis».² Per Agrippa «la conoscenza è la radice di tutte le azioni straordinarie; infatti quanto più comprendiamo e conosciamo, tanto più straordinarie azioni compiamo e con tanta maggiore facilità ed efficacia operiamo»; e, d'altra parte, solo il pensare che si trasforma in operare costituisce il fondamento della dignità dell'uomo, della sua

fuerunt, verumetiam eorum quae mox fient et quae longe post futura sunt assidue recipimus oracula. Praeterea non solum in scientiis et artibus et oraculis mens eiusmodi virtutem sibi divinam vindicat, verumetiam in rebus quibusque per imperium transmutandis miraculosam suscipit potentiam».

¹ Ivi, I, 2, p. 86; G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio*, ed. e trad. a cura di S. Marchignoli, in P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli 2000, p. 140.

² Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones magicae numero xxvi secundum opinionem propriam*, 3-4, in *Conclusiones*, cit., pp. 192-194; *Conclusiones paradoxae numero LXXI, secundum opinionem propriam, nova in philosophia dogmata inducentes*, 46, p. 142: «Dato quocunque obiecto practicabili, nobilior est operatio, quae eum practicat, quam quae eum contemplatur, si cetera sint paria».

stessa superiorità rispetto all'angelo, «che per natura non agisce fuori di sé». ¹ Poiché questo compito mondano può essere assolto soltanto se l'anima è racchiusa e protetta dall'involucro del corpo, allora la duplice natura dell'uomo (corpo/anima, mortale/immortale) è garanzia che proprio lui, unico tra tutte le creature, rappresenta la vera immagine di Dio, conoscenza assoluta e incessante attività. ²

¹ AGRIPPA, *Dialogus de homine*, cit., p. 300: «Omnium enim miraculorum radix cognitio est; quanto enim plura intelligimus ac cognoscimus, tanto maiora et promptius et efficacius operamus»; p. 301.

² AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., III, 36, pp. 508-509: «Homo itaque solus hoc honore gaudet, quod cum omnibus symbolum habet et cum omnibus operationem, cum omnibus conversationem [...]; agitque cum omnibus et in omnia posse habet – etiam in Deum ipsum, illum intelligendo et amando»; *Asclepius*, cit., 8, p. 306: «Itaque hominem conformat ex animi atque corporis id est ex aeterna atque mortali natura, ut animal ita conformatum utraeque origini suae satisfacere possit, et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena»; 32, p. 341. La condizione eccezionale dell'uomo non è prerogativa dell'illuminato, ma della specie umana.

«SCUOPRIR QUEL CH'IL NOSTRO VASE ASCONDE». LA LETTURA BRUNIANA DI UNA RIVELAZIONE*

EUGENIO CANONE

A Cesare Vasoli

SUMMARY

In this contribution the author considers a recurrent image in the *Eroici furori* and other writings by Bruno: as a result of the opening of a certain fateful vessel, and the consequent escape of 'harmful spirits', humanity has become blinded by vain hopes. The motif can be linked to Bruno's critique of religion: in his writings, he connects these harmful spirits with the waters of the mythic river Lethe, waters that induce forgetfulness in everyone who drinks them. In nature no one can escape the waters of forgetfulness, which signify the succession of different individuals within nature's general tendency toward the conservation of species. The significance of forgetfulness within the lives of individuals and in relationship with morality, however, is of an entirely different order: in this case human beings must resist any temptation to renounce their individual liberty or to limit their own conscience.

la verità dimora altissima dove tutti remirano, e pochi
veggono.

Spaccio de la bestia trionfante, dialogo II

assicurati ch'al fine tutti vedranno quel ch'io veggo.

De l'infinito, universo e mondi, dialogo V

LA frase che figura nel titolo – «scuoprir quel ch'il nostro vase asconde», espressione che allude alla rivelazione di un segreto legato all'apertura di un vaso salvifico – è tratta dagli *Eroici furori*,¹ che è senz'altro uno degli

* Il presente contributo sarà stampato nel volume *Platonismo, Neoplatonismo, Ermetismo fra Umanesimo e Controriforma. XI Giornata Luigi Firpo*. Convegno in onore di Cesare Vasoli (Torino 28-29 ottobre 2004), a cura di Artemio Enzo Baldini, Firenze, Olschki, in corso di stampa. Ringrazio l'amico Enzo Baldini per averne autorizzato la pubblicazione nella rivista; il contributo appare qui con qualche lieve modifica.

¹ Per il testo degli *Eroici furori* si farà riferimento all'edizione in OIB II 485-753 (il commento ai *Furori* è di Miguel A. Granada); la citazione è a p. 745. Per varie questioni che affronto nel presente contributo, mi permetto di rinviare a E. CANONE, *Magia dei contrari. Cinque studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2005, in particolare i capitoli II-IV; cfr. anche

scritti più difficili di Bruno. La rivelazione ha pure a che fare con Ermete Trismegisto, e alla fine del presente contributo chiarirò il senso di questa mia affermazione.

Si è parlato spesso degli *Eroici furori* come opera difficile, ma si potrebbe pure dire misteriosa o come si vuole per alludere all'ambiguità del testo e alle difficoltà di interpretazione. L'alternarsi di prosa e versi rende il testo ancora più enigmatico; come se non bastasse, l'opera si conclude con un'allegoria. L'ultimo dialogo,¹ che a una prima lettura sembrerebbe un po' a sé stante rispetto ai precedenti, presenta infatti una favola, sul tipo delle favole pastorali del Rinascimento. Questi i personaggi: nove giovani innamorati, poi ciechi e infine illuminati; una donna bella e fiera; una maga che si rivela essere «figlia e madre di tenebre et orrore»; una ninfa eminente con il seguito di altre ninfe minori. Dodici personaggi principali di una favola criptica, la quale racconta storie diverse.

È vero che Bruno redige, come introduzione dei *Furori*, un ampio e dettagliato *Argomento*, nel quale dà indicazioni preziose per chiarire alcuni punti significativi dei dieci dialoghi dell'opera, facilitando anche l'individuazione di talune fonti da parte del lettore interprete.² Non sempre però l'*Argomento*, che pure dedica una sezione specifica al dialogo conclusivo,³ viene in aiuto per la comprensione del testo; la funzione dell'*Argomento*, del resto, non è quella di un commento analitico, ma di introdurre i temi più importanti e suggerire collegamenti tra i vari dialoghi. Leggendo e rileggendo il testo e con l'aiuto dei suggerimenti dell'autore, risulta evidente che il dialogo conclusivo è un'allegoria dell'intera opera: una *clavis* utilizzabile anche per gli altri dialoghi, nove come il numero dei giovani amanti dell'allegoria finale.⁴

Questa la storia, e i lettori mi scuseranno se mi dilungo sulla trama; avanzo nel contempo delle ipotesi interpretative per tentare di decifrare la favola, almeno su alcuni punti.⁵ Posso già dire che la favola, per la cui

IDEM, *Ispirati da quale dio? Giordano Bruno e l'espressione della sapienza*, «Bruniana & Campanelliana», XI, 2005, 2, pp. 389-409.

¹ Vedi *Furori*, OIB II 738-753. Gli interlocutori del dialogo sono due donne: Laodomia e Giulia. Grazie alle ricerche di Vincenzo Spampinato è stato possibile appurare che tali nomi rinviano a due persone reali: due giovani che, come Bruno, vivevano nei dintorni di Nola. Laodomia e Giulia, entrambe di cognome Savolino come la madre di Bruno, erano quasi coetanee di questi. Cfr. V. SPAMPINATO, *Postille storico-letterarie alle opere italiane di Giordano Bruno*, «La Critica», IX, 1911, pp. 235-236; SPAMPINATO, *Vita*, I, p. 64 e nota 3.

² *Argomento del Nolano*, OIB II 487-521.

³ Ivi, pp. 509-521.

⁴ Cfr. quanto osserva Giovanni Gentile nella prefazione ai 'Dialoghi morali', in BDI, p. LXII. Nei *Furori*, per l'attenzione verso alcuni numeri (2, 9, 10) e per l'allusione a suggestive corrispondenze, Bruno fa riferimento anche alla numerologia simbolica neopitagorica e neoplatonica. A tale numerologia egli dedicherà particolare attenzione nel poema latino *De monade, numero et figura*.

⁵ Non mi è possibile in questa sede soffermarmi su alcuni autori e testi che Bruno ha te-

trama Bruno si richiama alla tragicommedia *La cecaria seguita da l'illuminazione* di Marc' Antonio Epicuro,¹ si sviluppa su tre diversi piani allegorici, almeno così mi sembra. Tali piani riguardano: 1. ontologia e cosmologia; 2. gnoseologia e morale; 3. autobiografia. Si possono inoltre individuare tre momenti o tempi decisivi nel racconto, che corrispondono a rispettive ambientazioni o scene: «Campania felice»; «vicini al monte Circeo» (quindi tra Campania e Lazio); «sotto quel temperato cielo de l'isola britannica».²

Campania felice. Nove giovani sono afflitti perché il loro amore per una bella e fiera fanciulla non è corrisposto; anzi la donna li respinge tutti, sdegnosa. Preciso che nel testo la donna di «semplice et innocente crudeltade»³ è anche da intendersi come allegoria della «velata natura»: ⁴ la natura non si svela a tutti indifferentemente, anzi la natura ama nascondersi, nascondere i suoi segreti.⁵ I giovani amanti sono alla ricerca di un rimedio alle loro pene d'amore; il rimedio consiste nel trovare un superiore o almeno analogo oggetto d'amore per dimenticare il precedente. Il vero oggetto d'amore cui allude la favola è sempre la natura; possiamo dire che il percorso dei giovani amanti si sviluppa a partire da una natura velata per approdare a una natura che viene «nudata».⁶ Nel corso della ricerca, i nove – i quali da rivali sono poi diventati sodali – se la vedono brutta: *vicini al monte Circeo* si imbattono nella maga Circe che a prima vista appare benevola⁷ e sembra possa risolvere il caso, ma che invece, tolta la maschera di maliarda, essi scoprono essere una crudele strega che li rende ciechi, con l'apertura di un vaso contenente qualcosa di velenoso e facendo loro un incantesimo: «un certo vase aperse, / de le cui acqui insperse / noi tutti, et a quel far giunse l'incanto».⁸ L'«empia Circe» è allegoria di una «natura madrigna» che sacrifica l'individuo per la specie,⁹ ma nel testo l'empia Circe è anche allegoria di una Chiesa ma-

nuto presenti nel dialogo conclusivo degli *Eroici furori*: 'fonti' che si rivelano di particolare importanza per comprendere che, dietro la fitta trama di allusioni del testo, c'è un preciso progetto teorico e un obiettivo specifico della critica del filosofo nolano. Per l'indicazione di talune fonti che ritengo significative cfr. il cap. IV del volume *Magia dei contrari* (pp. 67-91), citato nella nota 1 del presente contributo, a p. 449.

¹ Si veda l'ed. in M. EPICURO, *I drammi e le poesie italiane e latine*, a cura di A. Parente, Bari, Laterza, 1942, pp. 1-50.

² *Furori*, OIB II 738-740.

³ Ivi, p. 752.

⁴ *Cena*, OIB I 454.

⁵ A questi temi ha dedicato un bel libro Pierre Hadot (*Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2006), il quale non mi sembra abbia però colto la presenza di tali motivi in diverse pagine bruniane.

⁶ *Cena*, OIB I 454.

⁷ A questo stadio, Circe si manifesta come natura madre e materia madre.

⁸ *Furori*, OIB II 741.

⁹ Così appare la natura a uno sguardo che non comprende: 1) che nella natura si riflette l'infinito e 2) che l'immortalità dell'individuo attiene non alla sfera della natura ma a quella della morale e della civiltà.

trigna:¹ secondo Bruno entrambe, in modi diversi, tendono all'oblio della coscienza morale dell'individuo² e, quindi, negano la libertà dell'individuo pur illudendolo.

Se prima erano accecati da una passione, ora i giovani amanti si ritrovano ciechi per una malia. I poverini supplicano la maga e questa fa loro capire che l'antidoto ci sarebbe e si trova in un altro suo vaso («chiuso vase»), che tuttavia potrà essere aperto soltanto da una certa vergine saggia e bella, una sorta di dea, ovvero la più eccellente ninfa che possa esserci al mondo. Queste le parole della maga: «O curiosi ingegni, / prendete un altro mio vase fatale, / che mia mano medesima aprir non vale; / per largo e per profondo / peregrinate il mondo, / cercate tutti i numerosi regni: / perché vuol il destin che discuoperto / mai vegna, se non quando alta saggezza / e nobil castità giunte a bellezza / v'applicaran le mani».³ La faccenda si rivela complicata, e nei nove erranti si fa strada il pensiero che si tratti di un altro inganno della malvagia Circe, inganno escogitato per tenerli eternamente incatenati a una speranza che in realtà è un'illusione (qui nella favola l'allegoria di Circe tende verso una Chiesa e una religione matrigne). Dopo un travagliato vagabondare, che dura dieci anni, i nove ciechi giungono sulle rive del Tamigi, *sotto quel temperato cielo de l'isola britannica*, e la scena è proprio da maghi ermetici.

A rifletterci, ci perdonino Frances Yates e i suoi devoti, forse la scena potrebbe meglio ancora figurare in qualche storia di maghetti rowlinghiani: quell'eccelsa ninfa – 'vergine', saggia, provvida e bella come *queen of our hearts* – esiste eccome, e si manifesta con un seguito di deliziose ninfe di contorno.⁴ E pensare che nei *Furori* il vero nome della impeccabile ninfa è Diana... Va però puntualizzato che per Bruno la dea Diana si era per così

¹ Per l'espressione «natura madrigna» vedi *Furori*, OIB II 491 (a pp. 490-491, in merito all'attrazione erotica, si parla di «circeo incantesimo ordinato al servizio della generazione»). Sempre con richiamo a Plinio (*Naturalis historia*, VII, 1), già nel *Cantus Circaeus* Bruno appella «noverca» «mater natura» (vedi BOL II, I 186). Va sottolineato che, nell'*Argomento*, Bruno afferma che nella favola Circe rappresenta la «omniparente materia» (*Furori*, OIB II 515). Per l'allusione alla religione e alla Chiesa cattolica cfr. BDI, p. 1169, nota 4 e p. 1171, nota 1. È da osservare che nel dialogo conclusivo dei *Furori* i riferimenti autobiografici sono evidenti: l'ingresso nel convento di San Domenico Maggiore, gli studi, le illusioni presto svanite, il sentimento di oppressione e il desiderio di evadere, la decisione di lasciare l'abito ecc. Circe è figlia di Helios/Sole come la Chiesa è figlia di Cristo («figlia e madre di tenebre et orrore»); alla vista di Circe/Chiesa di Cristo i nove amanti «piegaro le ginocchia in terra» e le «consacrarono» i loro cuori («facili forse a consecrar l'core») ecc.

² Per Bruno la coscienza morale di un individuo libero non può fondarsi sulla fede in un aldilà, sulla base di promesse e timori ultraterreni.

³ *Furori*, OIB II 743.

⁴ Con la premessa di non potersi innamorare di cosa che egli non veda, nel primo dialogo della *Cena de le Ceneri* Bruno offre un quadro molto sensuale di quelle che chiama *Muse d'Inghilterra*: «graziose, gentili, pastose, morbide, gioveni, belle, delicate, biondi capelli, bianche guance, vermiglie gote, labra succiose, occhi divini, petti di smalto e cuori di diamante: per le quali tanti pensieri fabrico ne la mente» (*Cena*, OIB I 446).

dire incarnata nella legittima regina Elisabetta, e di sicuro non era una principessa del popolo.

Senza che la nobile madonna mostri particolare intenzione e coinvolgimento nella faccenda, il vaso si apre: «mentre dubbia lo contrattava, come spontaneamente s'aperse da se stesso». ¹ Con l'apertura del vaso e la fuoriuscita di provvidenziali acque purificatrici, i nove ciechi riacquistano la vista: dal filosofo nolano essi vengono detti «illuminati». Ovviamente, Bruno è consapevole che secondo taluni (e sono coloro che egli avversa, i teologi in primo luogo) i nove amanti si sarebbero potuti definire miracolati. In proposito, va ricordato che negli scritti bruniani – in particolare nello *Spaccio de la bestia trionfante* – l'idea di miracolo è collegata all'idea di impostura. ² Per Bruno le «acqui salutifere di ripurgazione» ³ non rappresentano un battesimo nella fede ma sono «acqui de sapienza», ⁴ spirituali sì, ma in quanto riguardano la ragione e l'intelletto. Ritornando ai nove illuminati: oltre a quella degli occhi sensitivi, essi sono adesso in possesso di una più acuta vista che consente loro una visione più profonda della natura. Nei suoi scritti, per alludere a questo progresso nella conoscenza e richiamandosi alla tradizione platonica, Bruno usa le espressioni di occhi della ragione e occhi dell'intelletto o anche occhi della mente. ⁵ I nove illuminati sono testimoni di una qualche rivelazione, grazie alla quale raggiungono una condizione di beatitudine intellettuale: la stessa realtà naturale appare ora loro sotto una luce nuova, come «immagine del sommo bene in terra». ⁶ Nel testo si parla poi di una danza, con musiche e canti.

Il dialogo si conclude con una canzone, intonata da tutti assieme gli illuminati in lode della ninfa che, pur senza troppo immischiarsi nella vicenda, li ha salvati, e il beneficio è andato oltre le loro aspettative. La canzone è abbastanza curiosa; si fa sì riferimento a una numinosa ninfa, ma nell'ambito di una contesa tra Giove e Oceano in merito alla legittimità del proprio potere e alla bontà dei loro rispettivi regni. Ci si riferisce, evidentemente, ai regni del fuoco e dell'acqua, ma in effetti Bruno allude a un pareggiamento tra acque superiori: «[acqui] superiori sopra il firmamento che illuminano», e acque inferiori: «acqui inferiori sotto il firmamento che acciecano», in virtù della vicissitudine cui ogni cosa è sottoposta nell'universo. ⁷ La canzone è quindi in lode della ninfa e in lode della vicissitudine. ⁸

¹ *Furori*, OIB II 746.

² Cfr. *Spaccio*, BSP 7, 29, 277-281.

³ *Furori*, OIB II 519.

⁴ Ivi, p. 518. Bruno contrappone alle acque del fiume Lete quelle di una «fonte d'acqua viva», «fiumi d'acqua di vita eterna» (cfr. ivi, pp. 516, 518, 710). L'acqua viva corrisponde al *Simonidis tempus* del *Sigillus sigillorum* (vedi BOL II, II 162-163).

⁵ Vedi per es. *Causa*, OIB I 681; *Infinito*, OIB II 136; *Furori*, OIB II 564.

⁶ *Furori*, OIB II 747.

⁷ Ivi, pp. 517, 520.

⁸ Che la canzone sia in lode della ninfa è detto nel testo del dialogo (ivi, p. 750), mentre

La prima («l'unica Nimfa») è nel regno di Giove come pure in quello di Oceano. Tale ninfa per Bruno rappresenta l'anima del mondo, la natura come *deus in rebus* o sapienza della natura,¹ ma è anche personificazione della sapienza umana.² La seconda invece («l'alta e magnifica vicissitudine») garantisce l'equilibrio tra una realtà che avrebbe il potere di illuminare – cioè le 'acque superiori', espressione con cui Bruno si riferisce sia alla sostanza spirituale sia a una visione della natura infinita mediante gli occhi dell'intelletto³ – e una realtà che, al contrario, avrebbe il potere di accecare, cioè le 'acque inferiori'. Queste ultime rinviano alla sostanza corporea e alla «omniparente materia»,⁴ nonché agli occhi sensitivi, al senso. Dunque, la canzone degli illuminati ci riporta anche a quanto Bruno osserva nel *De la causa, principio et uno* in merito ai due generi di sostanza e all'unica sostanza infinita che li comprende entrambi.⁵ Considerando l'idea di uguagliamento e di 'giustizia' nell'orizzonte della vicissitudine (le ricchezze di Giove e di Oceano corrono «al pari»⁶), risulta evidente che ciò che viene designato dal filosofo nolano con l'espressione di acque inferiori non è da concepire come una cecità definitiva. Bruno interpreta l'oblio causato dalle acque del simbolico fiume Lete quale inevitabile conseguenza della generazione di nuovi individui nell'ambito della natura; negativo sarebbe invece l'oblio come ignoranza (responsabile) nella sfera conoscitiva, sfera che riguarda anche l'etica. L'anima del mondo, analogamente allo *spiritus* e la *mens* virgiliani,⁷ è comunque «in tutta la gran mole a cui dà l'essere»: «tutta in tutto il mondo, e tutta in qualsivoglia parte di quello».⁸

che la canzone sia in lode della vicissitudine è precisato nell'*Argomento*: «tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, et il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto» (ivi, p. 520). Sempre nell'*Argomento*, Bruno parla di «revoluzione [...] vicissitudinale e sempiterna» (ivi, p. 513); cfr. *Infinito*, OIB II 24.

¹ Sulla sapienza rispetto ai tre mondi (archetipo, naturale, razionale) cfr. *Orat. valed.*, BOL I, I 12-15.

² Una personificazione sia in quanto allegoria della sapienza umana in generale, sia come individuo (storico) che esprime le caratteristiche di saggezza, magnanimità ecc.: qualità che Bruno riconosce nella regina Elisabetta I, della quale egli tesse l'elogio nei *Furori*, come già aveva fatto nella *Cena* e nel *De la causa*.

³ Tali 'acque' rinviano alla questione della sostanza intelligibile affrontata nel *De la causa* (OIB I 681 sgg., 708 sgg., 285 sgg.), come pure al problema dell'infinito che «non può essere oggetto del senso» (*Infinito*, OIB II 35).

⁴ *Furori*, OIB II 515. Negli scritti di Bruno, l'espressione «omniparente materia» trova corrispondenza con l'espressione «cunctiparens natura». La natura è la potenza stessa della materia, e Bruno sottolinea: la natura è la stessa materia (vedi *De immenso*, BOL I, I 288 e BOL I, II 312).

⁵ Cfr. *Causa*, OIB I 604, 678-679, 729, 732-733.

⁷ *Aen.* VI, 724-727.

⁶ *Furori*, OIB II 752.

⁸ *Causa*, OIB I 731, 659. L'anima del mondo è ovviamente da intendersi qui come anima universale.

Con la distinzione tra acque sotto e sopra il firmamento Bruno allude anche a ciò che gli esseri umani possono vedere (dai luoghi diversi della Terra fino ai corpi celesti del sistema solare e, ancora, alle stelle che agli occhi sensitivi sembrano fisse, quasi fossero inchiodate nella volta celeste¹) rispetto a quanto è invece oltre l'orizzonte estremo della nostra vista. La cosmologia medievale faceva coincidere le acque superiori con il Primo Mobile: il nono cielo o *coelum cristallinum* che abbracciava tutti i cieli inferiori. Per Bruno, il quale ritiene fittizie le sfere celesti («le fantastiche muraglia»²), quelle invisibili acque superiori non sono altro che l'infinito, ed è superfluo forse aggiungere che per lui il decimo cielo o Empireo è inesistente: oltre l'universo infinito non ci sarebbe nulla.³ L'infinito non si può vedere con gli occhi del senso, ma intuire e concepire con gli occhi dell'intelletto. Quelle superiori sono quindi intese da Bruno come acque intellettuali. Pertanto, anche l'eroico furioso nelle vesti di Atteone – il quale, «avendo gittate le muraglia a terra, è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte» – può dirsi «nell'emisfero delle sustanze intellettuali».⁴

A qualche lettore il dialogo finale degli *Eroici furori* sarà apparso e potrà ancora oggi risultare strano, ma è proprio un effetto di 'straniamento' che Bruno vuole suscitare con la favola dei nove giovani amanti, per indurre l'interprete a leggere tra le righe e cogliere i temi effettivi del suo discorso, temi che solo in parte egli chiarisce nell'*Argomento*. In quest'ultimo, Bruno fa capire che l'idea di dannazione e di pene eterne può avere una qualche funzione di freno morale per coloro i quali (il «cieco volgo»⁵) non sono in grado di seguire il lume razionale e di assumere una condotta morale ad esso ispirata.⁶ Ma egli fa anche capire che secondo i dettami della ragione e parlando filosoficamente, l'idea di inferno non è che una finzione,⁷ così come è immaginaria l'idea di un paradiso celeste al di là dell'universo, un universo che secondo lui non ha alcun centro assoluto.

Bruno sa bene che nel testo alcuni motivi e alcune sue considerazioni ever-sive devono presentarsi prudenzialmente camuffati e ambigui.⁸ In particola-

¹ *Infinito*, OIB II 115.

² *Cena*, OIB I 454.

³ L'universo infinito – come si legge nel quinto dialogo del *De la causa* – «comprende tutto lo essere totalmente, perché estra et oltre lo infinito essere, non è cosa che sia: non avendo estra né oltra» (OIB I 729). Per alcune osservazioni sui 'cieli' degli astronomi e dei teologi cfr. M.-P. LERNER, *Il mondo delle sfere. Genesi e trionfo di una rappresentazione del cosmo*, trad. it. di A. Del Prete, Milano, La Nuova Italia, 2000, in particolare pp. 295-313.

⁴ *Furori*, OIB II 696.

⁵ Volgo che sarebbe cieco e vile; vedi il sonetto *De l'Amore* che introduce il *De la causa*: «O dumque volgo vile, al vero attendi, / porgi l'orecchio al mio dir non fallace, / apri, apri (se puoi) gli occhi, insano e bieco» (*Causa*, OIB I 612; cfr. *Furori*, OIB II 539).

⁶ Cfr. *Furori*, OIB II 513-515.

⁷ Per alcuni riferimenti vedi E. CANONE, *Magia dei contrari*, cit., p. 84, nota 1.

⁸ Di sicuro, Bruno non a caso ha usato l'allegoria e l'*hyponoia* nell'ultimo dialogo degli

re, la sua critica delle religioni rivelate e l'idea che la Chiesa di Cristo sarebbe una «empia Circe», capace di legare gli animi con le sue promesse di salvezza in virtù di fede e grazia divina, promesse che il filosofo nolano ritiene del tutto illusorie. L'empia Circe degli *Eroici furori*, che «un certo vase aperse, / de le cui acqui insperse / noi tutti, et a quel far giunse l'incanto»,¹ si collega strettamente alla «venefica Circe» e i suoi «calici» del primo capitolo del libro VIII del *De immenso et innumerabilibus*,² capitolo che è da leggere assieme al dialogo conclusivo dei *Furori* e alla rispettiva sezione dell'*Argomento*. Un testo, quello del *De immenso*, che impressiona per l'audacia e la radicalità della critica al cristianesimo e alla Chiesa cattolica.³ Il papa è presentato come malfermo⁴ e come personificazione della follia.⁵ Nel testo, Bruno parla di «miserevole volgo sommerso dalle cupe onde del fiume Lete», di «empi vasi (*impia vasa*) ripieni di spiriti nocivi», di «centauri metà fiere e metà uomini» ecc.⁶

Eroici furori: dialogo in cui si concentrano alcuni tra i temi più rilevanti della 'nolana filosofia', con il passaggio dalla filosofia della natura all'etica.

¹ *Furori*, OIB II 741.

² Cfr. *De immenso*, BOL I, II 291. Riguardo all'espressione «pocula Circes» presente nel brano (riportato nella seguente nota 49) si ricordi che nei *Furori* si parla di «tazze di Circe»: *Furori*, OIB II 557.

³ Il *De immenso* (pubblicato nel 1591 in uno stesso volume con il *De monade*) fu uno dei libri bruniani in possesso del Tribunale dell'Inquisizione già nelle fasi del processo a Venezia; l'opera fu poi utilizzata a Roma per la *censura librorum* cui si fa riferimento anche nel *Sommario* del processo (cfr. FIRPO, *Processo*, pp. 76 sgg., 299 sgg.). Riesce difficile pensare che nessuno tra i teologi e i consultori del Sant'Uffizio abbia colto le pesanti allusioni presenti nel testo. Ciononostante, dubito che coloro i quali giudicarono Bruno si siano realmente resi conto di quello che il filosofo voleva dire e denunciare nei suoi scritti. Bruno può essere meglio compreso al giorno d'oggi.

⁴ Con ogni probabilità nel passo – riportato nella nota che segue – Bruno allude anche al carattere debole e alla cattiva salute di Gregorio XIV (Niccolò Sfrondati, sul soglio di Pietro dal 5 dicembre 1590 al 16 ottobre 1591).

⁵ «Illius [della sapienza, della luce del vero] ergo loco, blando vesania vultu, / Auriculas contexta venit fronde atque tiara / Et mitra, et gemmis asinum circinat unguem. / Brutum veste tegit bustum talare, patrumque / Circumstat laudata fides, bullae, atque sigilla. / Parte omni nutans, quamvis se sustineat vix, / Insignis graditur tamen haec, proprioque colore / Et titulis celebris. Quare illam, poplite flexo [si ricordi il passaggio dei *Furori*: «piegaro le ginocchia in terra»], / Exorant, sensum ut propriis moderetur habenis, / Ut vitae rimetur iter melioris, et altam / Puppim animae teneat, mentis subeatque cathedram, / Illius atque hostis pereat, longequa recedat, / Ut levis in tenues fumi vapor effugit auras» (*De immenso*, BOL I, II 289).

⁶ «Qui vigilare putant, quando simulacra sequuntur, / Et vanas stupidi species figmenta furoris / Convolvunt animo, miseri, divosque fatigant / Faunos, et Satyros, Centauros semiferosque / Semihominesque, nihil qui possunt, qui quoque nil sunt; / Queis quondam vilis fuerat quoque mortua vita / Impia spirituum suffectis vasa nocentum, / Ut nova materies bellorum occurreret orbi / Devoto atque hilari. Specie et spe maxima turba, / Quam malus exagitat daemon, pro nectare caeli / Ambrosiaque Iovis, vitae instrumenta perennis / Unica quae sensu et detonsis mente putantur, / Contendit, studiis variis concertat, et urget / Dignius ut properet; vatis mandataque servans / Inviolata, Herebi sibi fercula captat ab hortis, /

Si tratta di richiami precisi allo *Spaccio de la bestia trionfante* e agli *Eroici furori*.¹

Come è stato segnalato da Miguel Granada, nel passaggio dell'ultimo dialogo dei *Furori* («un certo vase aperse, / de le cui acqui insperse / noi tutti») Bruno allude – s'intende, con riferimento autobiografico – alla cerimonia dell'ordinazione sacerdotale,² e giustamente lo studioso rinvia a un passo del dialogo III dello *Spaccio de la bestia trionfante*, dove si parla di una poco nobile metamorfosi di Atteoni/sacerdoti: «mentre questi Atteoni vanno perseguitando gli cervi del deserto, vegnono dalla lor Diana ad esser convertiti in cervio domestico; con quel rito magico soffiandogli al viso, e gittandogli l'acqua de la fonte a dosso [...]».³ È da rimarcare che nel brano la «lor Diana» corrisponde alla 'loro Circe', per cui la trasformazione in «cervio domestico» corrisponde alla situazione di cecità dei nove giovani amanti dei *Furori*.

Tuttavia va notato che, così come gli *impia vasa* e i *pocula Circes* del *De immenso*, anche il 'vaso aperto' dei *Furori* comporta una precisa allusione al sacramento dell'eucarestia, quale potente e secondo Bruno magico rito che commemora e rinnova il sacrificio di Gesù Cristo e, assieme, attua la comunione dei fedeli con il Cristo Redentore e la Chiesa, sua figlia. In tale prospettiva, il 'vaso aperto' di Circe intende essere un richiamo, in una luce fortemente negativa, al «calice della nuova alleanza» nel sangue di Cristo.⁴

La critica di Bruno è tanto più aspra in quanto egli ritiene che le religioni storiche possono rappresentare un impedimento alla libertà e alla dignità degli esseri umani,⁵ che hanno il diritto e il dovere di realizzare in questa vita un percorso di personale salvezza, nell'ambito della morale e sul piano della conoscenza, quindi nell'orizzonte della civiltà. Bruno non aderisce però alla concezione della religione come impostura: di sacerdoti, politici o di

Stultitiaeque merum, quod vinea fundit averni / Ad fuscas exculata atro a cacodaemone ripas.
/ Dein plebs irrira, Stygio male pastaque fungo, / Ebria veneficae titubans post pocula Circes,
/ Aeternum neglecta Deo sic conteret aevum» (ivi, pp. 290-291). Per il testo italiano vedi G. BRUNO, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Torino, Utet, 1980, pp. 789-790.

¹ Per l'identificazione di Cristo con il centauro Chirone, cfr. *Spaccio*, BSP 298-301.

² Cfr. *Furori*, OIB II 741, nota 14.

³ *Spaccio*, BSP 288-289.

⁴ Vedi in particolare *I Cor* 11, 25-26: «Similiter et calicem postquam cenavit dicens / hic calix novum testamentum est in meo sanguine / hoc facite quotienscumque bibetis in meam commemorationem / quotienscumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis / mortem Domini adnuntiatis donec veniat». Vedi *Mc* 14, 23-24: «Et accepto calice gratias agens dedit eis / et biberunt ex illo omnes / et ait illis / hic est sanguis meus novi testamenti qui pro multis effunditur». Cfr. *Lc* 22, 17-20.

⁵ Per Bruno il cristianesimo non è una religione che si sposa con la ragione, essendo una religione che si fonda su (cieca) fede e illusione; una religione che secondo Bruno umilia la dignità morale e razionale dell'uomo. È chiaro che, per il filosofo nolano, una forte aggravante è rappresentata dall'assunzione della filosofia della natura aristotelica nella teologia cristiana.

altri ancora. Oltre l'idea di religione civile, per lui il sentimento religioso è espressione – sempre rispetto a un certo grado di conoscenza – del bisogno connaturato a ogni essere umano di trascendenza rispetto al finito. Tuttavia, le religioni storiche tradirebbero tale naturale desiderio di infinito, che è per Bruno fondamentalmente un desiderio di conoscenza: di memoria e non di oblio, come egli osserva nei *Furori*.¹ Degradando la natura con l'idea di un Dio assoluto che non si farebbe conoscere nella realtà naturale ma in comunicazioni esclusive e poco razionali, le religioni storiche deprimono l'aspirazione umana alla conoscenza della natura e le sue leggi.

Come si è visto, negli *Eroici furori* Bruno intende proporre una riflessione sulla destinazione dell'uomo, e sulla possibilità che venga appagato in questa vita anche quel più elevato desiderio di conoscenza da cui conseguirebbe una somma beatitudine, che si possa cioè raggiungere un amore intellettuale di Dio-natura. Il desiderio – si è detto – riguarda l'infinito: l'animo umano, scrive Bruno, «aspira alla verità e bene universale»,² brama abbracciare l'infinito e, per questo motivo, intelletto e volontà non si appagano mai.³ Anche se è impossibile 'vedere' l'infinito, il desiderio non deve tuttavia dirsi vano. Come si è notato, secondo Bruno è necessario passare dal piano degli occhi sensitivi a quello degli occhi dell'intelletto e della mente. L'oggetto è lo stesso (l'universo, la natura), ma è il nostro sguardo che deve mutare. Si tratta, possiamo osservare, di una vera rivoluzione copernicana.

La trama dell'ultimo dialogo degli *Eroici furori*, anche con il richiamo alla *Cecaria seguita da l'illuminazione* di Marc'Antonio Epicuro, è da Bruno costruita nell'ottica di un «artificio» – come egli si esprime nello *Spaccio* alludendo ai *Furori* – per «trattar la moral filosofia secondo il lume interno che in me have irradiato et irradia il divino sole intellettuale».⁴ Che Bruno si ritenga un filosofo illuminato non c'è dubbio, e l'illuminazione è da lui intesa come il culmine di una «scala degli amorosi gradi»,⁵ in quanto amore intellettuale della divinità nella natura.⁶ Va puntualizzato che Bruno tiene molto

¹ Vedi *Furori*, OIB II 555-556.

² Ivi, p. 726.

³ «La potenza intellettuale mai si quieti, mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre et oltre procede alla verità incomprensibile: cossi la volontà che séguita l'apprensione, veggiamo che mai s'appaga per cosa finita. Onde per conseguenza non si referisce l'essenza de l'anima ad altro termine che al fonte della sua sustanza et entità» (ivi, p. 668). Cfr. *De immenso*, BOL I, I 203-204.

⁴ *Spaccio*, BSP 10.

⁵ L'espressione ricorre nel *Commento sopra una canzone de amore* di Giovanni Pico ed è efficace per descrivere la ricerca del furioso (amante) eroico, anche se a dir il vero nell'ambito della filosofia dell'amore il testo che Bruno ha maggiormente presente nei *Furori* è il *Libro dell'amore* di Marsilio Ficino.

⁶ In questa prospettiva, «la scienza – come Bruno osserva nel *De la causa* – è uno esquisitissimo cammino a far l'animo umano eroico» (OIB I 634). Per l'idea di amore come appetito intellettuale o intellettuale cfr. *Furori*, OIB II 549-550, 556 sgg., 588 sgg. È da notare che l'espressione *appetitus intellectualis* ricorre anche negli scritti di san Tommaso.

a distinguere questo tipo di illuminazione – che sarebbe propria dei filosofi – dai rapimenti estatici dei mistici.¹ Confondere la prospettiva dei *Furori* con la via dei mistici significa fraintendere il testo: fraintendere il «naturale e fisico discorso», come Bruno tiene a precisare già nell'*Argomento*,² e non comprendere la gnoseologia e l'etica che sono alla base dell'opera.³ L'interpretazione mistica degli *Eroici furori*, come quella proposta da Frances Yates nel suo noto libro del 1964 e nella prospettiva ossessiva del mago ermetico,⁴ è secondo me superficiale e – proprio perché non coglie il significato del discorso di Bruno – giunge a conclusioni a dir poco forzate.⁵ L'illuminazione dei nove amanti ciechi (come quella di Atteone) è una *regeneratio* nella filosofia, e va sottolineato che quella di Bruno è una filosofia della natura. Si può anche affermare che nei *Furori* si allude a una «religion della mente»,⁶ ma bisogna intendersi. Per Bruno si tratta di *amor dei intellectualis*: un amore o furore non come «impeto irrazionale» ma «razionale».⁷

All'inizio del presente contributo, ho notato che la 'rivelazione' del dialogo conclusivo degli *Eroici furori* ha pure a che fare con Ermete Trismegisto:

¹ Nel dialogo III della prima parte dei *Furori*, Bruno scrive: «da uno interno stimolo e fervor naturale suscitato dall'amor della divinitate» viene acceso «il lume razionale con cui [uomini "avezzi o abili alla contemplazione"] veggono più che ordinariamente: e questi non vegnono al fine a parlar et operar come vasi et instrumenti, ma come principali artefici et efficienti» (*Furori*, OIB II 555). Vedi anche *Causa*, OIB I 689-690. ² *Furori*, OIB II 495.

³ Per alcuni rilievi circa la differenza tra la posizione degli *Eroici furori* e il 'volo mistico dell'anima' è ancora utile leggere il contributo di B. SPAVENTA, *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno* [1865], rist. in IDEM, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli, Morano, 1886², pp. 196-255.

⁴ Cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964; trad. it. di R. Pecchioli, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969 (faccio qui riferimento all'ed. it. apparsa nel 1981 nella laterziana «Collezione storica»). Sugli *Eroici furori* vedi in particolare il cap. xv del libro, ed. cit., pp. 301-317; per alcune osservazioni sul dialogo conclusivo dei *Furori* cfr. pp. 311-312.

⁵ In effetti, alcune considerazioni e conclusioni del libro a me sembrano paradossali, se si tiene conto degli scritti di Bruno. Riferendosi ai *Furori* e richiamandosi alla sezione del *Sigillus sigillorum* sulle quindici forme di 'contrazione', Frances Yates per es. nota: «Ciò nondimeno, Cristo è un mago buono e benefico e Bruno nutre un forte sentimento di solidarietà per il Medioevo cattolico, che ha favorito il sorgere di grandi filosofi e contemplatori ed ha concesso loro agio e opportunità di conseguire le cime più eccelse di *furor* eroico, cioè le "contrazioni" supreme con la penetrazione magica delle cose e i poteri magici ad esse associati» (ivi, p. 299). Per la sezione del *Sigillus sigillorum*, vedi BOL II, II 180-193. In merito alle diverse specie di contrazione elencate da Bruno, va rilevato che, tranne l'ultima (la quindicesima dell'elenco), la quale è da lui considerata decisamente positiva e sarebbe propria dei filosofi, le altre forme di contrazione si collegano a pratiche ascetiche, a fenomeni di suggestione e di eccitazione immaginativa ecc. derivanti per lo più da desiderio o da timore. Cfr. *Furori*, OIB II 554-557, 663.

⁶ L'espressione «mentis religio» ricorre nell'*Asclepius* (25), nel celebre 'lamento ermetico' tradotto nello *Spaccio*, BSP 259.

⁷ *Furori*, OIB II 554, 556: «un impeto razionale che siegue l'apprension intellettuale del buono e bello che conosce».

non nel senso generico dell'interpretazione del mago ermetico,¹ ma come collegamento – più che probabile – con uno dei trattati del *Corpus Hermeticum*. Penso che il riferimento sia di un certo interesse e non mi sembra sia stato finora segnalato. Il testo è il quarto dei discorsi del *Corpus Hermeticum*: *Di Ermete a Tat, del cratere o della monade*.²

Il 'cratere' di Ermete corrisponde al 'vaso' dell'ultimo dialogo dei *Furori*: entrambi contengono purificatrici acque intellettuali. Il tema centrale del trattato ermetico riguarda il dono dell'intelletto (la «scienza dell'intelletto») da parte della divinità: un premio che gli esseri umani devono però guadagnare; su tale motivo si sviluppa la dottrina salvifica del discorso di Ermete. Inutile dire che Bruno si richiama sì al testo, ma lo 'traduce' nella sua lingua filosofica. Vale la pena riportare il brano che qui interessa, anche se lungo.³

L'uomo infatti è divenuto il contemplatore dell'opera di Dio, ed è stato capace di ammirare e conoscere il creatore. Dio ha distribuito la ragione (*logos*) a tutti gli uomini, o Tat, non così ha fatto per l'intelletto (*nous*). [...] «Perché dunque, o padre, Dio non distribuì a tutti gli uomini l'intelletto?». «Volle, o figlio, che esso fosse presentato alle anime come un premio da guadagnare». «E dove lo ha posto?». «Ne ha riempito un grande cratere, che ha mandato sulla terra, e ha nominato per questo un messaggero, ordinandogli di annunziare ai cuori degli uomini queste parole: "Immergi (*baptison*) te stesso, tu che lo puoi, in questo cratere, tu che credi di risalire fino a colui che ha inviato il cratere quaggiù, tu che sai perché sei nato". Quanti dunque si radunarono ad ascoltare il messaggio e si immersero (*ebaptisanto*) nel cratere contenente l'intelletto, tutti questi furono resi partecipi della conoscenza e divennero uomini perfetti, poiché avevano ricevuto l'intelletto; quanti invece non si curarono del messaggio, questi furono dotati di sola ragione, poiché non ricevettero l'intelletto, e adesso ignorano per quale fine sono nati e da chi. Le sensazioni di questi uomini sono simili a quelle degli animali privi di ragione: il loro temperamento è soggetto all'ira e alla collera, non ammirano le cose degne di essere contemplate, sono rivolti unicamente ai piaceri e agli appetiti del corpo e credono che l'uomo sia stato generato per queste cose. Quanti invece parteciparono del dono di Dio, questi, o Tat, quando si confrontano con gli altri, sono come esseri immortali di fronte ai mortali, poiché comprendono tutto con il proprio intelletto: tutto ciò che è sulla terra, nel cielo, e quello che è al disopra del cielo, se vi è qualcosa al disopra del cielo. [...]».⁴

¹ Sarà forse superfluo, ma voglio puntualizzare che mi riferisco – specificamente – all'interpretazione del mago ermetico proposta da Frances Yates (nel citato libro del 1964), e non – genericamente – agli studi che hanno evidenziato, con prospettive e metodi diversi, la presenza di magia ed ermetismo nella cultura filosofica e scientifica del Rinascimento e della prima età moderna.

² Per il testo greco vedi *Corpus Hermeticum*, t. 1, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1991⁷, pp. 49-53; per la versione latina di Ficino (con commento) vedi MARSILII FICINI... *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, 2 voll.: II, pp. 1842-1843.

³ Cito dalla traduzione: *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, a cura di B. M. Tordini Portogalli, introduzione di G. Filoramo, Milano, Tea, 1991, pp. 28-30.

⁷¹ Questa la versione di Ficino: «*Mercurii ad Tatium Crater, sive Monas*. [...] Homo enim ef-

Potrei concludere con questo brano, ma non posso tralasciare un punto importante, che fa capire quanto fitta sia la tessitura degli *Eroici furori* e quanto penetrante sia lo sguardo di Bruno il quale, riguardo alla conoscenza e alla considerazione (a suo vantaggio) di testi di altri autori, si può dire essere «tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte», proprio come l'Atteone dei *Furori*.¹ Il citato testo ermetico è sì una suggestione per il filosofo nolano, ma esso si intreccia con un obiettivo critico. Tale obiettivo è il *Crater Hermetis* di Ludovico Lazzarelli,² che si rifà al trattato iv del *Corpus Hermeticum* e propone un'identificazione tra Pimandro e Cristo: «Ipse qui in Hermetis mente Pimander erat – scrive Lazzarelli –, in me Christus Iesus incolatum facere dignatus est, mentemque veritatis lumine illustrans me consolatus est, consolator aeternus». ³ È da notare che Bruno non poteva invece conoscere l'ardito parallelismo di Lazzarelli tra *crater Hermetis* e *calix Christi*: paragone presente solo nella redazione originaria del testo: «Quare hunc volo nostrum sermonem et Christi calicem et Hermetis cratera nuncupari. Quicquid enim hic de vera felicitate investigabimus et ab evangelica doctrina et ab Hermetis praeceptis hauriemus». ⁴ È comunque da ritenere che Bruno

fectus est divini operis contemplator, quod profecto dum admiraretur, autorem eius agnovit. Sermonem quidem o Tati, singulis hominibus Deus impartivit, mentem vero nequaquam [...]. TATIUS. Cur o pater non omnibus Deus mentem communicavit? TRISMEGISTUS. Quoniam voluit eam o fili, in medio tanquam certamen, praemiumque animarum proponere. TATIUS. Ubinam hanc locavit? TRISMEGISTUS. Cum craterem patulum hac impleisset, praeconem misit, iubens talia quaedam animis hominum nuntiare. Mergat seipsam in hanc pateram, quaecunque potest, quae videlicet credit craterem animam ad eum, qui demiserat redditurum quaeve finem nescit, cuius gratia nata fuerit. Quicunque igitur praeconem exaudierunt, sese miserunt in mentem, ii cognitionis participes effecti sunt, mentemque suspicientes, in homines perfectos evasere. At qui praeconium neglexerunt, ii sermonis quidem participes, mentis autem expertes, relictis sunt ignorantes, et cuius gratia, et a quo geniti fuerint. Horum praeterea sensus irrationalis animantis sensuum similes, itaque et cupidine implicit, ea quae sunt digna conspectu, nequaquam admirantur. Nam libidinibus corporis mancipati, horum causa natum hominem arbitratur. Quicunque vero Dei natura fulti sunt, ii o Tati secundum operum comparationem, pro mortalibus immortales habentur, intelligentia sua cuncta complexi, quae in terra sunt, et quae in mari, et siquid est praeter ea supra coelum» (MARSILII FICINI... *Opera*, II, cit., p. 1842).

¹ *Furori*, OIB II 696.

² Il *Crater Hermetis* di Lazzarelli fu pubblicato per la prima volta da Jacques Lefèvre d'Étaples: Parisiis, in officina Henrici Stephani, 1505 (colophon: *Crateris Hermetis adiecti Pimandro et Asclepio Mercurii Trismegisti finis...*), cc. 60v-81v. Nel presente contributo faccio riferimento all'edizione del testo pubblicata in C. MORESCHINI, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985, pp. 221-265. Moreschini tiene conto sia dell'edizione a stampa curata da Lefèvre d'Étaples sia del manoscritto XIII AA 34 della Biblioteca Nazionale di Napoli, manoscritto che conserva la redazione originaria del testo, priva però – come è indicato da Moreschini – della conclusione del dialogo (vedi la premessa al testo, ivi, pp. 205-217).

³ *Crater Hermetis*, in C. MORESCHINI, *op. cit.*, p. 221 (brano presente nella redazione pubblicata da Lefèvre d'Étaples).

⁴ Ivi, p. 223.

non avrebbe approvato il paragone, come del resto quello tra Pimandro e Cristo, se non nel senso che per il filosofo nolano il primo sarebbe tanto meglio del secondo. Questo non significa che Bruno non fosse consapevole dell'importanza strategica della religione nella società, ma per lui il messaggio di Ermete, a differenza di quello di Cristo e della teologia cristiana, poteva essere incorporato nella sua filosofia, anzi: nella 'filosofia'.

ARISTOTELE TRA DANTE E PETRARCA:
LA RICEZIONE DELLA POETICA
NELLE LEZIONI DI GIAMBATTISTA GELLI
ALL'ACCADEMIA FIORENTINA

MARIA PIA ELLERO

SUMMARY

Along with the exegesis of Dante's opus and the debate about the Horatian theme of *ut pictura poesis*, the Florentine Academy offered a reception of Aristotle's *Poetics* that was unique and peripheral within the context of Late-Renaissance culture. In particular, Gelli's lectures on Petrarch and Dante show an interpretation of the *Poetics* that emphasizes ethical issues rather than formal ones. Gelli's reading pursues forms of representation free of the processes of selection and abstraction typical of the contemporary appropriation of the Aristotelean text. According to Gelli, poetry does not aim to evoke ideal representations of the world, but rather to trigger an emotional response in the reader. Gelli's position thus focuses more on the issue of reception rather than on the formal aspects of a literary artifact.

1. L'UT PICTURA POESIS E L'ARISTOTELE PER IMMAGINI DELLA *COMMEDIA*

NELL'AMBIENTE dell'Accademia Fiorentina, attorno al *topos* oraziano dell'*ut pictura poesis* e all'esegesi dantesca si snodano le linee guida di una ricezione della *Poetica* di Aristotele eccentrica e minoritaria nella cultura del secondo Cinquecento. Per documentarne i contenuti, ho tratto gli esempi da un corpus limitatissimo di testi – gli scritti teorici di Gelli –, ma ritengo che questi possano costituire un campione rappresentativo, perché, Varchi escluso, le posizioni gelliane erano diffuse nell'intero ambiente accademico.

Quando Cosimo affidò a Gelli il compito di leggere Dante per i corsi pubblici dell'Accademia, la ricezione della *Commedia*, fuori dall'ambiente fiorentino, era, com'è noto, fortemente condizionata dal giudizio negativo che Bembo aveva espresso nelle *Prose*; di recente poi, Bernardino Tomitano, amico di Speroni e legato all'Accademia degli Infiammati, aveva ribadito il medesimo giudizio nei *Ragionamenti della lingua toscana* del 1546. Ne conseguiva che l'esposizione di Dante dovesse configurarsi anche come una difesa di Dante. Commentando l'incipit del quinto canto, Gelli osserva che coloro che preferiscono a Dante quei poeti «che cercando molto più diletta-re che giovare, scrivon con più leggiadria e più eleganza che sanno concetti e pensieri dolci d'amore» assomigliano

a quegli a' quali piacciono più, per la vaghezza de' colori e per la varietà de' paesi che sono in quelle, le pitture fiandresche [...] che non farebbe un quadro di Michelagnolo, ove fussero in campo un scuro, e d'un colore solo, che figure si volessero, che mostrassero [...] che l'arte, se ella potesse dare alle cose ch'ella fa la vita e il moto, come fa la natura, ella non avrebbe da vergognarsi punto da lei; senza considerare, oltre a di questo, quanto ei sia maggiore arte il fare un uomo, ch'è una delle più belle cose che facesse mai la natura, [...] che e' non è il fare un paese o un arbore o un prato fiorito.¹

La contrapposizione tra la pittura di paesaggio e quella che si concentra sulla figura umana, tra poeti di *inventio* e poeti di *elocutio* corrisponde al discrimine oraziano tra il dilettere e il giovare, ma nello stesso tempo conferisce a questa serie di opposizioni un surplus di senso, ossia l'idea che una poesia che giovi non possa che avere al suo centro l'uomo e le sue azioni. Come altri suoi contemporanei, Gelli legge Orazio sullo sfondo della *Poetica* di Aristotele: è utile quella sola poesia che imiti le azioni degli uomini.² Più avanti, sviluppando il paragone topico tra organismo e opera d'arte, Gelli contrappone il corpo d'uomo, vario e complesso, della *Commedia*, al corpo elementare della poesia d'amore, simile alla nuda unità della terra e dell'acqua. La poesia erotica comporta un preliminare lavoro di selezione dei contenuti: la molteplicità e le contraddizioni del reale non si riflettono nel testo, perché del continuum dell'esperienza è stato ritagliato solo quel tanto che può essere convenientemente espresso nel linguaggio estremamente selettivo codificato nelle *Prose della volgar lingua*, sulla base della lirica petrarchesca. La materia enciclopedica del poema dantesco, che segue le pieghe dell'esperienza, impone, al contrario, un ventaglio di scelte linguistiche più ampio:

avendo a fare una opera intera e continovata, simile a un corpo composto di diverse parti, ma eterogenee e dissimiliari, come è verbigrazia un corpo umano, il quale è

¹ G. B. GELLI, *Lecture edite e inedite sopra la Commedia di Dante*, a cura di C. Negroni, Firenze, Bocca, 1887, vol. I, pp. 330-331.

² Cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1448a. Si veda G. MAZZACURATI, G. B. Gelli: un "itinerario della mente" a Dante, «Filologia e letteratura», xv, 1969, pp. 49-94: 75. Sulla lettura comparata della *Poetica* e dell'*Epistola ai Pisoni* nel Cinquecento si vedano L. BORSETTO, *La Poetica d'Horatio tradotta. Contributo allo studio della ricezione oraziana tra Rinascimento e Barocco*, in *Orazio e la letteratura italiana. Contributi alla storia della fortuna del poeta latino*, Atti del Convegno di Licenza (19-23 aprile 1993), nell'ambito delle celebrazioni del bimillenario della morte di Quinto Orazio Flacco, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1994, pp. 171-220: 185-187; A. M. GRIMALDI, *L'Arte Poetica nei commenti e nelle traduzioni del Cinquecento*, in *Orazio e la letteratura italiana*, cit., pp. 53-88: 62-67; A. CONTE, *La rinascita della Poetica nel Cinquecento Italiano*, in *La poetica di Aristotele e la sua storia*, Atti della Giornata internazionale di studio organizzata dal Seminario di Greco in memoria di Viviana Cessi (Pavia, 22 febbraio 2002), a cura di D. Lanza, Pisa, ETS, 2002, pp. 45-58: 51-54.

composto di ossa, di carne, di nervi, di muscoli e di molte altre varie cose; e non un corpo omogeneo e composto di parti simili, come è verbigrazia l'acqua e la terra.¹

La metafora dell'opera corpo era in genere associata alla ricezione classicista della *Poetica*. In particolare, erano opere-corpo quelle che, attraverso sorvegliati procedimenti di selezione e astrazione dell'esperienza, realizzavano le norme aristoteliche dell'unità d'azione, tempo e luogo. In questo ideale estetico confluivano i precetti vitruviani e tardoquattrocenteschi dell'armonia e della proporzione.² Gelli, al contrario, insiste sulla varietà del corpo umano e non sulla sua fondamentale omogeneità; il precetto dell'unità infatti non realizza corpi armonici e soprattutto non realizza organismi, ma corrisponde alla nuda semplicità dell'inanimato. I poeti che giovano e che perciò pongono, aristotelicamente, al centro della loro opera l'uomo e le sue azioni non realizzano forme selettive di *imitatio naturae*. La metafora gelliana dell'opera-corpo, in sostanza, rende pertinente l'opposizione aristotelica di storia e letteratura, imitazione come copia illusionistica dell'esperienza individuale o come rappresentazione di modelli intellegibili, ideali e universali, il cui valore conoscitivo, nella *Poetica*, è equiparabile a quello dei modelli filosofici.³

Come ha osservato Mazzacurati, l'esegesi e la difesa di Dante catalizza tutti gli elementi di un dibattito letterario e, aggiungo, testimonia una ricezione della *Poetica*, che oppone ragioni etiche a ragioni formali.⁴

L'interpretazione della *Poetica* che emerge dagli scritti teorici di Gelli da un lato schiaccia il trattato aristotelico su forme di ricezione nelle quali confluiscono la normatività della poetica oraziana e le derive etico-retoriche del commento di Averroè⁵ (ancora attuale nella lettura di Gelli, come sarebbe stato ancora attualissimo per il Bruno dei *Furori*⁶), allineandosi su una linea interpretativa anteriore alla storia tardo cinquecentesca della *Poetica*, segna-

¹ G. B. GELLI, *Lecture edite e inedite*, cit., vol. I, p. 327.

² Sull'armonia come concetto estetico cfr. W. TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee*, Palermo, Aesthetica, 1993 e R. BODEI, *Le forme del bello*, Bologna, Il Mulino, 1995.

³ ARISTOTELE, *Poetica*, 1451a-b.

⁴ G. MAZZACURATI, G. B. Gelli: un "itinerario della mente" a Dante, cit., pp. 68-69.

⁵ Su questi temi cfr. A. CONTE, *La rinascita della Poetica nel Cinquecento Italiano*, cit., pp. 46-47. Sulla diffusione dell'averroismo nel Cinquecento si vedano: *L'averroismo in Italia*, Convegno internazionale (Roma, 18-20 aprile 1977), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979; C. B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, 1983, pp. 22-23.

⁶ Nei *Furori* (*De gli eroici furori*, commento di M. A. Granada, in OIB II, pp. 497-498; 652-655), Bruno interpreta la poesia lirica e quella eroica come varianti dell'encomio, un genere a forte funzione etico-morale perché rende immortali gli individui che canta. L'identificazione dei diversi generi letterari con le forme della retorica epidittica rinvia a AVERROIS *In librum Poeticae Aristotelis*, in *ARISTOTELIS Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Juntas, 1562-1574 (rist. an. Frankfurt am Main, Minerva G.m.b.H, 1962), vol. II, c. 218E-F.

ta dalle nuove traduzioni e dai nuovi commenti. Dall'altro lato – e di conseguenza – Gelli e l'Accademia Fiorentina in generale, Varchi compreso, non cessano di interrogarsi sul nesso tra poetica ed etica, dando risposte del tutto divergenti rispetto alla nuova ricezione di Aristotele, che si sarebbe espressa in forma compiuta alcuni anni dopo nel commento di Castelvetro, il quale tendeva a recidere ogni nesso tra Aristotele, il suo commentatore e Orazio, e a leggere la poesia come unicamente intesa al diletto delle «genti grosse».

I due volti dell'Accademia, Varchi e Gelli, sono concordi almeno su questo punto, tanto che entrambi, dovendo parlare di poesia e belle arti in modo appena sistematico, commentano punto per punto il sesto libro dell'*Etica nicomachea*, in modo da incardinare arte ed etica nell'attività di un'unica facoltà, la cogitativa, che presiede al giudizio e alla deliberazione. In questo contesto, l'arte, e particolarmente la poesia, che verte sulle azioni degli uomini, è il volto «fattibile» della prudenza.

Non dovemo credere che la retorica, la poetica, e la storica siano così logiche e razionali, come la logica e la dialettica; perciocché, se bene possono trattare generalmente di tutte le materie, si restringono nondimeno per lo più e nella maggior parte alle cose civili.¹

Poesia e retorica sono sì parti della filosofia razionale, come la logica e la dialettica, ma il loro campo di applicazione non è, come nel caso di queste ultime, universale, poiché la materia che loro è propria coincide con le «cose civili».

La buona poesia, dunque, non solo è corpo d'uomo, ma verte, aristotelicamente, sulle sue azioni, delle quali, si dice nel secondo libro dell'*Etica nicomachea*, non si dà scienza certa. La poesia diventa così uno strumento conoscitivo, che riguarda di preferenza i temi della filosofia morale e che sta alla dialettica nello stesso rapporto di contiguità e concorrenza delle immagini esemplari rispetto alle forme del ragionamento discorsivo.

Proviamo a vederne un primo esempio. Nelle lezioni d'apertura sulla *Commedia*, dovendo esporre l'*intentio auctoris*, Gelli prende in mano il primo libro dell'*Etica Nicomachea* commentata da Donato Acciaiuoli:

la mente de l'autore e la intenzione dell'opera è mostrare a gli uomini che fine conseguiti a ciascuna di quelle tre maniere del vivere, secondo le quali ei vivon comunemente [...]. Per dichiarazione della qual cosa è da notare, che, ricercando il filosofo, nel primo libro della Etica, della felicità umana, [...] dice nel quinto capitolo di quella che le vite principali, seguitate dalla maggior parte degli uomini, sono tre; la prima delle quali è chiamata vita voluttuosa, la seconda vita civile e la terza contemplativa.²

¹ B. VARCHI, *Della poetica in generale. Lezione una*, in *Opere*, a cura di A. Mauri, Milano, Ufficio generale di commissioni ed annunzi, 1834, vol. II, pp. 681-694: 685.

² G. B. GELLI, *Lecture sopra la Commedia di Dante*, a cura di D. Maestri, Torino, Utet, 1976, p. 578.

A ciascuna di queste vite «conseguita», naturalmente, uno dei tre regni ultramondani descritti nel poema. Il sito dell'Inferno è invece visto quasi come una 'trascodificazione' in immagini del settimo dell'*Etica*, e, in particolare del passaggio in cui Aristotele analizza l'incontinenza e la confronta al vizio, e individua i termini estremi del vizio bestiale e della virtù eroica:

Incontinenti si chiamon queglii i quali conoscono e amono naturalmente il bene [...] ma sono di tal sorte alterati, quando e' son sopraggiunti dalle passioni sensitive [...] che ei si lasciano bene spesso indurre e tirar [...] da loro a fare quel che non è bene [...], per il che son messi dal Poeta a sopportare la pene de' loro falli ne' primi cerchi dell'Inferno [...]. Viziosi, o maligni, son dipoi queglii i quali hanno corrotta [...] di tal sorte la volontà loro che ella non tien più il principato [...]. E questi finge il nostro poeta che sien puniti delle lor colpe [...] dentro a la città di Dite. Efferati e bestiali son di poi ultimamente queglii, che hanno soffocata e legata di tal maniera da i vizii la ragione, che ella non si scorge e non apparisce più in loro [...]. E questi son puniti dalla divina iustitia nel fondo de l'Inferno.¹

L'esposizione gelliana dell'argomento e intenzione della *Commedia* fa del poema dantesco un Aristotele visualizzato. Un Aristotele per immagini immediatamente connesso al dibattito sui problemi pedagogici sollevati dall'*Etica Nicomachea*, il cui studio, secondo i dettami aristotelici, non è di per sé sufficiente per l'acquisizione della virtù, che è legata, al contrario, alla continua e deliberata pratica di essa, la quale consente di acquisire un abito virtuoso. Ricordo per inciso che una ricezione per immagini (e più spesso per *tabulae*) programmatica dell'*Etica Nicomachea* si sarebbe di lì a poco profilata nei progetti editoriali dell'Accademia della Fama, fondata nel 1557, pochi anni dopo le lezioni pubbliche di Gelli, e sarebbe stata realizzata, ad esempio, nelle *Tabulae interrogatoriae in Ethicam, Oeconomiam et Politicam Aristotelis* di Giason Denores e, nel nord Europa, nell'*Etica* curata da Zwinger a Basilea, nel 1566, o nello *Speculum quaestionum moralium* di John Case, pubblicato a Francoforte nel 1594.² Si tratta di edizioni dell'opera aristotelica nelle quali il testo dell'*Etica Nicomachea* è ridotto ad alberi, come accadeva nella tradizione aristotelica manoscritta o nei trattati di medicina a stampa destinati allo studio universitario.

Gelli collega esplicitamente la trascodificazione dei concetti della filosofia morale in immagini letterarie alle dinamiche della memoria.³ Il problema

¹ Ivi, pp. 583-584.

² Sui progetti editoriali dell'Accademia della Fama si veda L. BOLZONI, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 3-25; sulla diffusione di *tabulae* e alberi nelle edizioni di opere aristoteliche, in funzione mnemotecnica, cfr. C. B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, cit., pp. 56-59; D. A. LINES, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 513.

³ Cfr. G. B. GELLI, *Lecture sopra la Commedia*, cit., pp. 599-600.

della memorabilità del testo si pone per ogni poesia che miri all'utile. Nell'economia di un testo che si propone di giovare, le immagini (metafore o favole allegoriche) svolgono la funzione di rendere memorabili e perciò ripetibili i modelli di comportamento che il testo delinea.¹ Se trasposto in *imagines agentes*, che abbiano cioè un potere sull'anima, il trattato morale di Aristotele cessa di essere sterile nella prospettiva dell'acquisizione dell'abito virtuoso: la ricezione per immagini non conferisce al testo un surplus di senso, ma ne modifica la portata sotto il profilo pragmatico, dandogli una presa sul mondo e sul lettore che originariamente non gli appartiene. Per le loro ricadute sul piano comportamentale, sistema letterario e sistema mnemotecnico diventano per Gelli modelli di rappresentazione in parte sovrapponibili e intercambiabili, là dove permettono di ricostruire, per la loro natura di *sermo corporeus*, legata alla *phantasia*, dei sistemi di segni che rappresentino un doppio del mondo reale e rendano visibile il sapere.

2. LE IMMAGINI E I FONDAMENTI METODOLOGICI DELL'IMITAZIONE ARISTOTELICA

Al di là del suo risvolto pragmatico, connesso alla memoria, l'etica per immagini dell'esposizione alla *Commedia* implica per Gelli una consapevole distinzione tra *conoscenza categorica* e *conoscenza poetica* dei vizi e delle virtù. Come ha mostrato Mazzacurati, questo concetto emerge nel commento al dialogo tra Dante e Cavalcante del canto degli eretici. Nella parafrasi gelliana, Cavalcante chiede a Dante:

Se tu sei entrato in questa speculazione de' vizi col tuo ingegno, mediante gli studi delle cose morali, perché non ha fatto il simile il mio figliuolo, che attendeva pure ancora egli agli studii di filosofia?

Commentando i versi di risposta – «[...] da me non vegno;/ colui che attende là, per qui mi mena/ forse cui Guido vostro ebbe a disdegno» – il commentatore osserva che, con il riferimento a Virgilio, Dante dimostra come

Guido poteva essere entrato molto bene ancora egli nella cognizione de' vizii filosoficamente, ma ch'ei non v'era entrato figuratamente e sotto velame poetico, come aveva fatto egli.²

Per quanto riguarda le azioni degli uomini e le loro virtù, c'è dunque una distinzione netta tra conoscenza filosofica e conoscenza per immagini. Per articolare questo punto preferisco abbandonare per il momento l'esegesi

¹ Su questi temi si veda L. BOLZONI, *Il "Colloquio spirituale" di Simone da Cascina*, «Rivista di letteratura italiana», III, 1, 1985, pp. 9-65: 22.

² G. B. GELLI, *Lettere edite e inedite*, cit., vol. I, pp. 612-613 (i corsivi sono miei). Cfr. G. MAZZACURATI, G. B. Gelli: un "itinerario della mente" a Dante, cit., p. 72.

dantesca e ricorrere all'interpretazione gelliana dei sonetti petrarcheschi sul ritratto di Laura di Simone Martini.

Come l'esegesi dantesca, anche quella del Canzoniere imponeva agli Accademici Fiorentini una scelta di campo: stavolta più problematica e delicata. Petrarca era infatti il poeta più rappresentativo rispetto ai partiti presi teorici di Bembo e dei suoi seguaci. Il Canzoniere realizzava anzitutto un imponente lavoro di selezione dei materiali della poesia, limitandosi alla sola tematica erotica, e di conseguenza rendeva possibile un controllo totale sul lessico. Proprio a causa del lavoro di selezione sul contenuto, Petrarca inoltre sembrava rientrare nel canone aristotelico elaborato nelle corti padane e, in particolare, nello Studio e nelle accademie padovane. «Narrare cose realmente accadute», aveva osservato Aristotele,

non è compito del poeta, ma piuttosto quello di rappresentare cose quali potrebbero accadere [...]. E perciò la poesia è più filosofica e più elevata della storia, perché la poesia esprime piuttosto l'universale, la storia il particolare.¹

Dagli ambienti culturali legati alle corti padane emergeva una interpretazione di questo passaggio della *Poetica* (1451a-b) che poneva alla base del lavoro dell'artista rigorosi processi di selezione e astrazione del dato sensibile. La ricezione classicista della *Poetica* individua un'analogia tra il piano delle forme della rappresentazione storica e letteraria e quello dei processi cognitivi: l'opposizione aristotelica di storia e letteratura, particolare e universale, infatti, è sentita come equivalente allo scarto che distingue la percezione dall'intelletto. Il lavoro dello storiografo, che registra dei dati nel loro statuto di realtà empiriche, è analogo al ruolo della percezione, che riproduce i dati nella loro individualità. Il poeta, al contrario, non imita il portato dei sensi, ma costruisce rappresentazioni ideali del mondo; per questo motivo, il suo lavoro è vicino a quello dell'intelletto agente, il quale, a partire dalle rappresentazioni del particolare (*species sensibiles*) registrate dai sensi, coglie i caratteri universali comuni a un insieme di oggetti (*species intelligibiles*), mediante un processo di astrazione dei dati individuali e accidentali, e ne individua l'essenza, che preesiste e sopravvive ai singoli. Diversamente dalla storia, dunque, la letteratura è più vicina al grado di verità superiore delle essenze rispetto agli individui e della conoscenza intellettuale rispetto a quella sensibile. In questa interpretazione del lavoro dell'artista come lavoro di selezione e astrazione rispetto all'esperienza confluisce anche il concetto bembiano di *decorum*, come «processo di decantazione ideale dei contenuti» della poesia,² che sta alla base della ricezione bembiana di Petrarca e di Dante.

¹ ARISTOTELE, *La poetica*, a cura di F. Albeggiani, Firenze, La Nuova Italia, 1934 (rist. an. 1987), p. 16.

² G. MAZZACURATI, G. B. Gelli: un "itinerario della mente" a Dante, cit., p. 68.

In definitiva, Petrarca rientrava a pieno titolo nel canone degli ottimi autori delineato da chi opponeva ragioni formali alle ragioni etiche dei fiorentini. Diventava perciò necessario proporre una diversa lettura di Petrarca, perché il poeta potesse essere riassorbito nel canone antibembesco dell'Accademia, con l'eccezione di Varchi, più vicino alle posizioni dei 'padovani'. Nelle lezioni di Gelli, infatti, Petrarca non è il poeta dell'*elocutio* ma il poeta della dottrina, il filosofo morale che riflette sulle passioni. Su questo punto, l'interpretazione di Gelli rientrava pienamente nel solco dell'esegesi petrarchesca di Simone Porzio, che aveva impostato il suo trattato sull'amore come commento a un sonetto del Canzoniere. Come per Porzio, anche per Gelli, Petrarca è il poeta di una riflessione sulle passioni dell'anima che fa riferimento alla filosofia di Aristotele. Per contro, né Porzio ovviamente né, meno ovviamente, Gelli sono troppo interessati al Petrarca platonizzante dei commentatori recenti: lo stesso Bembo degli *Asolani*, il Gesualdo. Proveremo più avanti a capire perché.

Ma intanto vediamo un saggio dell'esegesi petrarchesca di Gelli. Il commento ai primi due versi del secondo sonetto sul ritratto, il 78 – «Quando giunse a Simon l'alto concetto / ch'a mio nome gli pose in man lo stile» – ripercorre i principii che concorrono alla generazione delle cose naturali, discussi da Aristotele nella *Metafisica*; espone i concetti di forma, materia e privazione e, infine, spiega che i versi di Petrarca li elencano nello stesso ordine gerarchico delineato da Aristotele: a cominciare dalla causa finale, ossia l'alto concetto di dimostrare in pittura la bellezza di Laura, che muove la causa agente, Simone, il quale esegue materialmente il ritratto, introducendo la forma, ossia l'effigie artificiale di Laura, nella materia, la tela, e scacciandone la privazione originaria.¹ Il selettivo lessico petrarchesco può essere traslitterato *verbum ad verbum* nei tecnicismi del linguaggio filosofico e si frantuma in una costellazione di lemmi, il cui campo semantico risulta incredibilmente dilatato dal confronto con l'enciclopedia che Gelli individua come sostrato del Canzoniere. Questa lettura del testo di Petrarca, che oggi non esiteremmo a definire una sovra-interpretazione, tradisce un rapporto quasi agonistico con l'opera del poeta, che può essere riassorbito nel canone solo a prezzo di una radicale trasformazione.² La 'ricostruzione', alquanto creativa, della 'fonte' aristotelica ha dunque come funzione primaria quella di reintegrare Petrarca nel canone antibembesco dell'Accademia Fiorentina, agganciando a una solida matrice filosofica anche i componimenti meno impegnativi sotto il profilo contenutistico.

¹ G. B. GELLI, *Lezioni petrarchesche*, a cura di C. Negroni, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1969, pp. 270-271.

² Su questi temi cfr. L. BOLZONI, *Tra parole e immagini: per una tipologia cinquecentesca del lettore creativo*, «Lettere Italiane», XLVIII, 1996, pp. 527-558: 530.

Scarso interesse invece per il Petrarca neoplatonico degli *Asolani*. Tra le poche eccezioni, il primo dei sonetti sul ritratto, il 77. Gelli, infatti, legge i due componimenti come le due parti solidamente interrelate di un dittico: al sonetto 78, aristotelico, corrisponde il 77, di matrice platonica. Prima di procedere all'esegesi dei due testi, il commentatore discute il concetto di imitazione sulla base di un importante paragrafo della *Poetica* di Aristotele, del quale il testo di Gelli è un'accurata parafrasi. Oltre che da una naturale inclinazione, il piacere dell'imitazione nasce dal desiderio di conoscere che anima ogni uomo: quando osserviamo delle immagini infatti «ci rallegriamo non tanto per il diletto che noi ne caviamo, quanto per l'imparare che noi facciamo». ²⁰ Fin qui Aristotele. Gelli tuttavia non dice, in questa sede, quale surplus di senso distingua le immagini dalle esperienze sensoriali, per cui le une hanno un contenuto informativo diverso dalle altre, evitando un nodo teorico che tradizionalmente impegnava i commentatori.

L'interpretazione del sonetto 77 sembra in un primo momento chiarire il dubbio. Il ritratto di Laura, a opera di Simone Martini, non è un ritratto 'dal naturale': il pittore infatti ha visto la donna in Paradiso nella sua vera effigie ideale, di questa ha prodotto un simulacro mentale, che ha poi ritratto in carte, ignorando del tutto l'immagine terrena. Apparentemente, dunque, per Gelli, i fondamenti teorici dell'imitazione, che per Aristotele definisce la poesia, e dell'apprendimento che se ne ricava risiedono fuori dalla filosofia di Aristotele stesso. ²¹ In realtà, mobilitando la dottrina dell'anamnesi, il riferimento a Platone permette a Gelli di superare lo scarto tra imitazione del particolare e rappresentazione dell'universale, facendo a meno del ricorso al processo di selezione e astrazione presupposto dall'interpretazione classicista della *Poetica*.

Credo che la ripresa di Platone, nel contesto di un discorso sull'imitazione di riconoscibile impronta aristotelica, possa essere letta come la traccia di una diversa ricezione della *Poetica*, più che come una diversa scelta di campo. Negli scritti teorici di Gelli, infatti, questo rinvio al concetto neoplatonico di imitazione appare del tutto occasionale e la riflessione sulla poesia si sviluppa in tutt'altra direzione. Già nell'introduzione alla lezione petrarchesca che abbiamo appena visto, Gelli accenna all'idea che l'imitazione non piaccia solo per una naturale inclinazione dell'uomo o per i materiali che essa apporta al lavoro della ragione discorsiva, ma anche per l'efficacia emotiva delle immagini, che si imprimono prima nella fantasia e poi nella memoria. Nelle lezioni su Dante, Gelli articola il suo pensiero a proposito dell'efficacia delle immagini, collegandola allo scarto tra imitazione del particolare e rappresentazione ideale:

¹ G. B. GELLI, *Lezioni petrarchesche*, cit., p. 227; cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1448b.

² G. B. GELLI, *Lezioni petrarchesche*, cit., pp. 261-262.

Grande arte è certamente quella che usa questo poeta nel descrivere tutte le azioni, le storie, le favole, ch'egli racconta e finge in questo suo poema: con ciò sia ch'ei non lasci mai, *per dar lor forza, e farle parer vive e in fatto*, accidente né cosa alcuna, *ancor che minima*, che si ricerchi e appartenga a le materie delle quali egli tratta; né solamente che si ricerchi e appartenga loro, *ma che si potessi considerare e pensare che fussero avvenute*, o istorialmente e realmente, o spiritualmente e moralmente.¹

Lo stesso Omero, al quale Aristotele conferisce esemplarità assoluta, osserva Gelli, descrive «tutte l'azioni e d'Achille e di Ettore e di Ulisse [...] di tal sorte e con tali modi, che a chiunque le leggesi *paressi essere presente e vederle realmente e in fatto*».² L'immagine efficace non è selettiva e non è l'esito di un processo di astrazione; al contrario, essa si sovrappone perfettamente al procedimento retorico dell'*enargeia*. L'esemplarità di Omero, in sostanza, è virtù della «energia e [del]la efficace rappresentazione delle cose», che si realizza «col dire diligentemente ogni *particolarità* delle azioni, e non lasciare indietro nulla per bassa o minima che ella sia».³

Nel dibattito sulla letteratura del secondo Cinquecento, la valorizzazione dell'*enargeia* è spesso la spia di un radicale ripensamento dei contenuti e delle funzioni dell'*imitatio naturae*. La retorica classica attribuiva all'*enargeia* due effetti di senso diversi ma complementari: come descrizione particolareggiata e perciò vivida, l'*evidentia* è in grado anzitutto di 'rendere visibile' l'oggetto descritto, ossia di riprodurre una determinata esperienza percettiva. Grazie a questa proprietà, poi, la figura può mobilitare le passioni dei destinatari e suscitare, attraverso le parole, una reazione emotiva analoga a quella indotta dalla percezione diretta delle cose. La retorica dell'*enargeia* è frutto di amplificazione: la scrittura si frammenta in un' indefinita proliferazione di dettagli che rende il discorso *eikongraphes*, costruttore di immagini. Da qui le deriva il potere di rendere visibile l'invisibile – la vita del pensiero, le impressioni sensoriali ormai svanite, le immagini lontane per interposizione di tempo e di spazio – e di estendere l'orizzonte della percezione.

Se presentata come riproduzione non selettiva della realtà empirica, che assume la forma dell'*evidentia*, il senso dell'*imitatio naturae* non consiste tanto nel suo essere conforme a un modello, empirico o ideale, quanto nel suo essere esibita, nella proprietà di rappresentare una specifica realtà naturale come *presenza*. Il valore della mimesi allora non è tanto quello semantico della copia, quanto quello pragmatico dell'illusione evocativa che essa suscita nello spettatore.

¹ G. B. GELLI, *Lettere edite e inedite*, cit., vol. II, p. 457. I corsivi sono miei. Sul tema dell'*enargeia* nelle lezioni dantesche di Gelli si veda G. MAZZACURATI, G. B. Gelli: un "itinerario della mente" a Dante, cit., p. 74.

² G. B. GELLI, *Lettere edite e inedite*, cit., vol. II, pp. 371-372 (corsivo mio).

³ Ivi, vol. II, p. 372 (corsivi miei).

La strategia non selettiva dell'*enargeia* nella rappresentazione delle azioni contrappone un Aristotele fiorentino alla ricezione 'padana', e in particolare patavina, della *Poetica*. Tuttavia, un'imitazione che segua le pieghe della percezione, e pertanto non tralasci «accidente né cosa alcuna, ancor che minima», non volta necessariamente le spalle alle istanze della ragione e dell'intelletto. L'«energia» di Dante, infatti, non comprende solo la menzione dei particolari delle azioni, quali esse sono realmente accadute, ma anche quali «si potessi considerare e pensare che fossero avvenute». Nella visione di Gelli, universale e particolare aristotelici si saldano in un nodo che prescinde dai processi di selezione e astrazione dell'intelletto, perché convergono, strutturalmente, nella tradizione retorica dell'*exemplum*, contemporaneamente fatto storico individuale e rappresentazione universale. Come argomento di tipo analogico, similitudine estesa o sineddoco («ab uno disce omnes»), la sua forza persuasiva risiede nella capacità di trasformare, attraverso il confronto con il passato, il tempo lineare e aperto del presente-futuro in un tempo circolare. Per questa ragione, secondo Aristotele, dei due mezzi di persuasione, l'*exemplum* e l'entimema, il primo è il più appropriato alla deliberazione:¹ da qui il suo legame organico con l'etica, che verte sul giudizio e sulla scelta. Perché l'*exemplum* fosse efficace, dunque, era auspicabile che apparisse vero, che si supponesse già avvenuto almeno una volta: questo carattere di 'storicità' lo distingue tanto dalla prova di tipo logico, quanto dalle altre forme di narrazione.

Nella tradizione della predicazione, inoltre, l'*exemplum* è sentito come un *sermo corporeus*, un discorso dotato della stessa evidenza della percezione sensoriale: da qui il suo legame con l'*enargeia*.

Del resto, l'idea che l'*exemplum* potesse rappresentare una chiave di volta per l'esegesi di alcuni dei passaggi più difficili della *Poetica* era diffusa fra gli Accademici Fiorentini: Varchi tendeva a usarlo per interpretare la catarsi e Pier Vettori, nell'introduzione al suo commento della *Poetica* per la giuntina del '60, lo legava all'*enargeia* e lo proponeva come chiave interpretativa della imitazione aristotelica.²

¹ ARISTOTELE, *Retorica*, 1368a.

² Cfr. B. VARCHI, *Della poesia. Lezioni cinque*, in *Opere*, vol. II, pp. 694-733: 724 (ma si veda anche *Della poetica in generale*, p. 684); sull'*exemplum* come chiave interpretativa dell'imitazione poetica cfr. PETRI VICTORII *Commentarii in Primum Librum Aristotelis de Arte Poetarum*, in *ARISTOTELIS Opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. II, c. 199r: «[...] qua enim alia re magis ad virtutem colendam adolescentes, quam vocibus poetarum infammantur? aut quomodo illi magis a vitiis revocantur, turpitudinemque eorum prope oculis intuentur, quam spectatis, et tamquam ante pedes positus exemplis illarum rerum, quae summo consilio a poetis, ea de causa, describuntur?». I corsivi sono miei.

3. LE IMMAGINI E L'UMANA PERFEZIONE

L'efficacia delle immagini è fortemente legata da una parte alle passioni, dall'altra alla loro capacità di riprodurre il dato percettivo e di depositarsi nella fantasia. Sotto il profilo etico e conoscitivo, la loro importanza, dunque, è estrema. Per chiarire questo punto è opportuno ritornare alle lezioni petrarchesche. Proverò in questa sede a formulare solo qualche ipotesi di lavoro, poiché, al momento, la mia indagine si limita alle sole, poche, lezioni selezionate da Gelli per le stampe torrentiniane del '49 e del '51.

Il commento di Gelli al Canzoniere, dicevo, è fortemente orientato in senso aristotelico: dell'impianto dei commenti platonizzanti, il nostro commentatore conserva unicamente l'idea che l'opera di Petrarca debba essere letta come un libro organico e non come un'antologia, che vi si narri cioè una vicenda esemplare. Tuttavia, con l'eccezione della Canzone alla Vergine e dei sonetti sul ritratto, le lezioni date alla stampa selezionano dal Canzoniere i componimenti dell'io diviso e tendono a recidere il nesso tra la bellezza dell'amata e la bellezza ideale e astratta, che apre la via dell'*ascensus*.

Alla bipartizione del Canzoniere su base 'cronologica', di rime in vita e rime in morte di Laura, Gelli sovrappone una classificazione tematica che separa i componimenti erotici da quelli del pentimento e che il commentatore riconduce a una intermittenza della coscienza di sé. I testi di riferimento sono il *De anima* e l'*Etica nicomachea*: l'amore è una passione dell'appetito sensitivo, un desiderio sfrenato della bellezza corporale, ribelle alla ragione, il quale dapprima limita la libertà del volere e infine rende la volontà serva. E poiché la libertà del volere è il principio individuativo che definisce l'uomo, la sua limitazione e il sovvertimento delle normali gerarchie dell'anima comportano la perdita di sé. Da qui il motivo dell'intermittenza della coscienza: i sonetti del pentimento, scritti quando il poeta «poteva alcuna volta riconoscere sé stesso»,¹ sono il frutto amarissimo degli *intervalla insaniae*.

Commentando il sonetto «Io son dell'aspettar ormai sì vinto», dopo una lunga parafrasi del terzo libro del *De anima*, Gelli descrive le dinamiche del conflitto tra appetito e volontà e osserva che è il conflitto stesso a rafforzare l'appetito, che diventa tanto più «gagliardo» quanto più la volontà lo contrasta. Questa,

vinta e sviata, il più delle volte, dai sensi per non poter l'intelletto che la guida, mentre che egli è in questo corpo, aver cognizione alcuna se non per mezzo di quegli, cede e consente a esso appetito, lasciandosi da lui tor di mano l'imperio del comandare.²

¹ G. B. GELLI, *Lezioni petrarchesche*, cit., p. 14.

² Ivi, p. 299.

L'assenso della volontà alla tensione del desiderio non rappresenta una libera elezione del male, ma una privazione della natura che le è propria, che Gelli, talvolta, presenta come irreversibile: sotto la pressione del desiderio, infatti, la volontà «fa per accidente, ciò che essa non farebbe per natura». Lo sfrenato volere dell'amore limita la libertà dell'uomo e ne rimette in discussione lo statuto ontologico: dal desiderio non solamente sono nati

mille altri errori, ma gli fu tolta la sua libertà, e fatto quasi un animale senza ragione. Laonde, essendo fatto servo, gli è dipoi sempre convenuto fare a modo d'altrui.¹

Se il capovolgimento della gerarchia dell'anima equivale alla perdita di sé, l'appetito sensitivo è visto come altro da sé, alterità radicale, che non solo ostacola l'acquisizione di un abito virtuoso, ma divide l'anima e si fa tramite di una metamorfosi degradante. Traspare qui l'ontologia della *Circe*, ricostruita da Vittoria Perrone Compagni.² Del resto, osserva il commentatore, il sonetto di Petrarca non è che una variante del mito di Circe. La «sentenza del sonetto» infatti è

molto simile a quello che scrissero gli antichi secondo che recita Plutarco sotto la favola di Circe. La quale da loro per la sensualità figurata, dicono ch'ella con le sue lusinghe e con i suoi incanti tirava gli uomini nel suo regno, dove poi li trasformava in vari animali; cioè toglieva loro il libero arbitrio, e a guisa di bestie gli guidava dove a lei pareva.³

Nella limitazione della libertà del volere le immagini hanno un ruolo: l'appetito sensitivo infatti fa leva sulla loro forza: «non vale [...] ch'io m'armi il cuore con tutti quei miglior mezzi che io posso; ché in ogni modo la immagine di lei, venendo spesso in quello, mi accende nuova fiamma e nuovo desio».⁴ Il procedere del desiderio è circolare e inesauribile, perché alimentato dall'immagine dell'amata, conservata nella fantasia. È significativo che Gelli riconduca alla fisiologia aristotelica della normalità – le potenze dell'anima operano *normalmente* attraverso le immagini e queste alimentano le passioni – un elemento chiaramente mutuato dalla fisiologia patologica dell'erotomania, rispetto alla quale cadono i motivi tradizionali della *immoderata cogitatio* e dell'inganno della cogitativa, responsabili dell'energia del simulacro mentale e dell'autoalimentarsi del desiderio.⁵

¹ Ivi, p. 57.

² V. PERRONE COMPAGNI, *Cose di filosofia si possono dire in volgare. Il programma culturale di Giambattista Gelli*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale di Mantova (18-20 ottobre 2001), a cura di A. Calzona, F. P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli, Firenze, Olschki, 2003, pp. 301-337: 319-320.

³ G. B. GELLI, *Lezioni petrarchesche*, cit., p. 18.

⁴ Ivi, p. 333.

⁵ Sulla tradizione medica dell'erotomania si vedano B. NARDI, *L'amore e i medici medievali*, in *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, pp. 238-267; M. CIAVOLELLA,

Nel solco tracciato da Porzio, Gelli interpreta l'uomo come ente che non può prescindere dalla datità corporea:¹ da qui l'importanza delle immagini. Come immagine del divino, l'intelletto umano è in continua tensione per la realizzazione della perfezione che gli è propria, ma per conoscere ciò che non ha l'evidenza dei primi principi gli sono necessari i simulacri che la fantasia «descrive» negli spiriti vitali che risiedono nel cuore; nella parafrasi del *De memoria et reminiscentia* di Temistio, osserva Gelli, questa è paragonata a un libro nel quale l'intelletto legge continuamente e le cui lettere sono le immagini.² Le immagini letterarie, che riproducono il dato percettivo, ma sono sottoposte a un controllo razionale, costituiscono un museo mentale capace di reintegrare la coscienza.

La malattia d'amore, Roma, Bulzoni, 1976; G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1993²; M. CIAVOLELLA, *Eros and the Phantasms of Hereos*, in *Eros & Anteros. The Medical Tradition of Love in the Renaissance*, a cura di D. Beecher, M. Ciavolella, Toronto, University Press, 1992, pp. 75-85.

¹ Si vedano C. VASOLI, *Tra Salerno, Napoli e Firenze: il Dell'amore di Simone Porzio*, in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla, Napoli, Morano, 1997, vol. I, pp. 663-675: 675 e IDEM, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: note su Simone Porzio*, «Rivista di storia della filosofia», LVI, 2001, pp. 561-607: 566.

² G. B. GELLI, *Legioni petrarchesche*, cit., p. 42.

ATOMES VIVANTS, ORIGINE DE L'ÂME ET GÉNÉRATION SPONTANÉE CHEZ DANIEL SENNERT

HIRO HIRAI

SUMMARY

In the treatise *De spontaneo viventium ortu*, published in his masterpiece *Hypomnemata physica* (Wittenberg, 1636), Daniel Sennert (1572-1637) of Wittenberg built his corpuscular interpretation of the origin of life upon a singular synthesis of Aristotelian hylo-morphism and Democritean atomism. The present study examines Sennert's theory of biological generation and especially his ideas on the atoms of living beings and the souls conveyed by these atoms. It reveals that his reading of the Paduan medical professor Fortunio Liceti's (1577-1657) work *De spontaneo viventium ortu* (Vicenza, 1618) reinforced his atomist conviction after 1619.

1. INTRODUCTION

LE professeur de médecine à Wittenberg, Daniel Sennert, attire depuis peu l'attention particulière des historiens.¹ Au-delà du traitement traditionnel qui consiste à le voir comme un simple acteur des atomistes modernes de la première génération, la révision approfondie de son œuvre à part entière est entamée.² Dans l'histoire de la 'chymie' (chimie/alchimie) et de la philosophie corpusculaire, son rôle comme la source majeure de Robert Boyle a été mis en une nouvelle lumière.³ Sa théorie de l'âme, où se croisent l'hylémorphisme aristotélicien et l'atomisme, est aussi devenue l'objet d'études récentes.⁴ La relation du préformationnisme embryologi-

¹ Je remercie C. Lüthy, R. Arthur, L. Peterschmitt et K. Jadoul pour leur aide dans la réalisation de la présente étude. Ma gratitude cordiale va également à Caroline Leuris.

² Cf. C. MEINEL, *Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment*, «Isis», LXXIX, 1988, pp. 68-103; A. CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer, 2000, pp. 23-33; C. LÜTHY, W. R. NEWMAN, *Daniel Sennert's Earliest Writings (1599-1600) and their Debt to Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000, pp. 261-279.

³ Voir W. R. NEWMAN, *The Alchemical Sources of Robert Boyle's Corpuscular Philosophy*, «Annals of Science», LIII, 1996, pp. 567-585; IDEM, *Experimental Corpuscular Theory in Aristotelian Alchemy: From Geber to Sennert, in Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, eds. C. Lüthy et al., Leyde, Brill, 2001, pp. 291-329; IDEM, *Atoms and Alchemy: Chymistry and the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, pp. 85-153.

⁴ Cf. E. MICHAEL, *Daniel Sennert on Matter and Form: At the Juncture of the Old and the New*, «Early Science and Medicine», II, 1997, pp. 272-299; EADEM, *Sennert's Sea Change: Atoms and*

que avec la théorie des monades a poussé quelques spécialistes de Leibniz à considérer sérieusement cette figure comme un personnage clé, autrement peu exploité par les philosophes.¹

L'œuvre de Sennert enferme le nœud des problèmes, que représente l'interaction entre la chimie et la médecine, voire entre les théories de la matière et les sciences de la vie, au dix-septième siècle. Dans ce domaine, la question de l'origine de l'activité de la matière ou de son animation est sans doute l'un des problèmes les plus importants. L'idée de l'abiogenèse, ou plus couramment appelée 'génération spontanée', c'est-à-dire la croyance à la génération des êtres vivants à partir de la matière inorganique, semble particulièrement pertinente. Sennert a justement écrit à ce sujet un traité intitulé *De spontaneo viventium ortu*, qu'il a publié à la fin de son chef-d'œuvre *Hypomnemata physica* (Wittenberg, 1636). Dans ce traité, il développe notamment une interprétation corpusculaire de l'origine de la vie pour expliquer la génération spontanée, tandis que la génération biologique en général donne le modèle fondamental à ses réflexions philosophiques. Dans la présente étude, nous analyserons d'abord ses discussions sur la génération 'normale' des êtres vivants (plantes, animaux et hommes), qui donnent le fondement de sa doctrine de l'origine des âmes. Puis, nous examinerons sa théorie de la génération spontanée proprement dite. Mais, avant de commencer nos analyses, voyons d'abord ce que dit Sennert dans un passage du livre destiné à expliquer les atomes et les corps mixtes :

Maintenant, il y a non seulement des atomes des corps inanimés, mais aussi ceux de certains animaux. Et leur âme elle-même peut parfois se cacher entière et se conserver dans de tels corpuscules minimes, comme il sera dit plus tard à propos de la mixtion et de la génération spontanée des vivants. Sur la base de cette doctrine des atomes, le très docte Fortunio Liceti a établi presque toute son opinion sur la génération spontanée.²

Que sont les atomes des vivants pour Sennert? Comment l'âme des vivants peut-elle se cacher dans ces atomes? Quelle est la doctrine de Liceti qu'il

Causes, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, pp. 331-362; M. Stolberg, *Particles of the Soul: The Medical and Lutheran Context of Daniel Sennert's Atomism*, «*Medicina nei Secoli*», xv, 2003, pp. 177-203.

¹ Voir R. T. W. ARTHUR, *Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz*, in *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, éd. J. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 147-174.

² Voir comme texte l'édition des *Opera omnia* (Lyon, 1650), I, pp. 132-242. SENNERT, *Hypomnemata physica* [désormais HP], III.1 [liv. III, chap. 1], p. 162: «Immo dantur atomi non solum corporum inanimatorum, sed et animatorum quorundam: et ipsa anima interdum in talibus minimis corpusculis integra latere et sese conservare potest; ut postea, de mistione et spontaneo viventium ortu, dicetur: et huic de atomis doctrinae totam pene suam de spontaneo viventium ortu sententiam superstruxit doctissimus Fortunius Licetus».

évoque ici et quel est l'apport réel de Sennert lui-même?¹ Dans quelle mesure le modèle biologique affecte-il son atomisme? Ce sont les questions que nous allons aborder maintenant.

2. L'ORIGINE DE L'ÂME DANS LA GÉNÉRATION NORMALE

L'œuvre de Sennert, *Hypomnemata physica*, se compose de cinq livres traitant respectivement: 1) des principes des choses naturelles; 2) des qualités occultes; 3) des atomes et des corps mixtes; 4) de la génération des êtres vivants; et 5) de la génération spontanée. Sa discussion sur l'origine des âmes se trouve dans le quatrième livre, après celui qui expose la théorie des atomes. Dans ce livre sur la génération 'normale' ou 'non spontanée' des êtres vivants, Sennert se demande d'abord si les âmes peuvent se produire. Contre ceux qui croient que les formes, y compris les âmes, sont tirées de la puissance de la matière, il affirme que les âmes sont plutôt multipliées que produites. En effet, la défense de l'idée de la 'multiplication' (*multiplicatio*), par le rejet de la doctrine de l'édution' (*eductio*) des formes, selon laquelle la forme, ou l'âme, est tirée de la puissance de la matière, est le *Leitmotiv* de sa discussion.

2. 1. Le donateur des formes et la causalité astrale

Sennert évoque ensuite la théorie d'Avicenne selon laquelle les formes proviennent d'une intelligence céleste et supérieure, appelée 'donateur des formes' (*dator formarum*).² Selon cette doctrine, rapporte Sennert, l'intelligence supérieure, également appelée 'Colcodéa', utilise la semence comme son instrument pour produire l'âme végétative et sensible et, quand cette âme informe convenablement le corps, l'âme raisonnable s'introduit par elle-même sans l'aide de la matière. Comme Sennert estime que cette théorie métaphysique est avancée sans fondement, il la rejette dans la philosophie naturelle. Selon lui, bien que la causalité astrale, que ce genre d'idée implique, soit très répandue, elle doit être considérée comme la cause éloignée. Même si une telle intelligence supérieure peut être identifiée au Créateur, comme la question concerne ici la génération et non la Création, Sennert juge cette doctrine fausse. Pour lui, après la première Création du monde,

¹ Sur Liceti, voir *Dizionario biografico degli italiani*, LXV, 2005, pp. 69-73.

² Cf. A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 301-303, 473; B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florence, Le Monnier, 1965, pp. 233-235, 313-314; H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992; H. T. GOLDSTEIN, *Dator formarum: Ibn Rushd, Levi ben Gerson, and Moses ben Joshua of Narbonne*, in *Islamic Thought and Culture*, éd. I. al-Faruqi, Washington DC, IIIT, 1982, pp. 107-121.

Dieu n'a rien créé excepté les miracles. Dieu, qui a ordonné à la Nature d'achever et de préserver le cours des générations et des corruptions, n'est que la cause première et universelle. La génération de toutes choses est directement réalisée par les causes secondaires auxquelles Dieu a donné la force et la capacité de produire leurs effets. D'ailleurs, si Avicenne ou les autres Platoniciens soutiennent qu'il existe une entité supérieure, telle que Colco-déa, qui serait la cause efficiente des âmes, il n'y aurait pas de 'génération univoque' (*generatio univoca*) où le géniteur et la progéniture appartiennent à la même espèce comme dans le cas de l'homme qui engendre l'homme.

Naturellement Sennert rejette aussi la théorie influente du médecin français Jean Fernel selon laquelle les âmes proviennent du ciel dans la matière quand celle-ci est dûment préparée. Il faut rappeler que Fernel utilisait l'exemple de la génération spontanée pour défendre sa théorie. Car il ne trouvait ni semence ni géniteur dans cette génération.¹ Sennert pense que, si les êtres vivants sont ainsi produits, ils ne sont pas la progéniture des parents de la même espèce mais celle du ciel, ce qui contredit le principe de la génération univoque. De plus, selon lui, il n'est pas nécessaire de tirer les âmes à partir du ciel, puisque, dans la Création du monde, Dieu a déjà donné à ces vivants la capacité de se multiplier. Ainsi Sennert affirme que, même s'il y a quelque chose de divin dans les êtres d'ici-bas, ils ne le tirent pas du ciel, puisque, comme chaque espèce possède son degré de dignité, l'homme, le plus noble de tous, est plus noble que le ciel. D'ailleurs, le fait que les formes ne soient pas tirées de la puissance de la matière n'implique pas nécessairement qu'elles soient procréées par le ciel. Sennert conclut que celui qui croit que les âmes viennent du ciel est à la fois ridicule comme philosophe et exécrationnable comme chrétien, puisque c'est Dieu, et non le ciel, qui a donné aux formes leur origine spécifique.

2. 2. La théorie de l'éducation des formes

Après avoir ainsi rejeté la causalité astrale pour la cause immédiate de la génération des êtres vivants, Sennert énumère quatre positions parmi les avis courants. Ceux qui pensent que la semence est inanimée sont divisés en deux parties: 1) certains croient que la semence joue le rôle de la matière, et un agent externe tire l'âme de sa puissance; 2) certains posent l'existence d'une vertu formatrice donnée à la semence par le géniteur et qui produit l'âme. De même, ceux qui croient que la semence est animée sont divisés en deux groupes: 3) certains défendent que toutes les semences y compris

¹ Voir H. HIRAI, *Alter Galenus: Jean Fernel et son interprétation platonico-chrétienne de Galien*, «Early Science and Medicine», x, 2005, pp. 1-35; IDEM, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance: de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 83-103.

celles des hommes contiennent une âme dès le départ; 4) certains pensent que, bien que la semence soit animée, la seule âme humaine, appelée par ailleurs 'âme raisonnable' ou 'intellect', vient du dehors.¹

Sennert examine d'abord la première position qui stipule la théorie de l'éduction des formes. Selon lui, cette théorie est très répandue chez ceux qui croient que la semence est inanimée. Il va même plus loin en disant que la plupart des Scolastiques la soutiennent. Il mentionne notamment Thomas d'Aquin et les jésuites comme Francisco de Tolède et Benito Pereira. Mais il leur reproche de ne pas apporter de raisons solides et de répéter ce que leurs maîtres ont déjà écrit. Selon lui, même si les formes sont tirées de la puissance de la matière, la question de savoir d'où elles tirent leur origine reste entière. Contre la théorie de l'éduction, Sennert avance l'idée que toutes les formes peuvent se multiplier tout comme la *Genèse*, 1.22, dit: «Sois fécond et multiplie». C'est pourquoi il pense que, dans la génération des êtres particuliers, l'âme n'est pas produite de nouveau mais se multiplie d'elle-même. C'est seulement la première âme de chaque espèce qui a été créée par Dieu lors de la Création du monde. La multiplication des formes suffit pour expliquer l'origine de l'âme de tous les individus qui ont existé, qui existent et qui existeront. De plus, Sennert rappelle la définition d'Aristote selon laquelle la génération est «la première communication de l'âme nutritive par la chaleur native».² Il affirme que cette communication se réalise au moment où la semence se produit et se sépare du géniteur. Les plantes et les animaux sont engendrés, quand ils communiquent leur âme aux semences par chaleur innée, et non quand la nouvelle plante sort de la semence. D'ailleurs Sennert se demande ce qui est tiré de la puissance de la matière ou ce qu'est cette puissance. S'agit-il de la «disposition de la matière pour une certaine forme», comme le disent quelques-uns? Pour lui, cette disposition n'est qu'un certain 'tempérament' (*temperamentum*) du corps mixte.³ Mais comment le tempérament de la matière vile donne-t-il la forme qui est divine? C'est ainsi qu'il critique la doctrine de l'éduction. Quant à l'agent immédiat de l'éduction, Sennert reproche à ceux qui suivent Thomas d'Aquin de ne pas donner non plus de réponse claire. Pour lui, la matière elle-même, qui n'est que le principe passif, ne peut pas être l'agent de l'éduction. L'agent ne peut non plus être ni le soleil ni un autre astre ni la chaleur externe. Car tout cela contredit le principe de la génération univoque.

Ensuite Sennert explique l'avis de Liceti, professeur de médecine à Padoue. Dans son ouvrage *De spontaneo viventium ortu* (Vicence, 1618), d'après

¹ HP, IV.3, p. 171. Cf. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, II.3, 736b27-29.

² ARISTOTE, *De la jeunesse et de la vieillesse*, 24(18), 479a28-29. Cf. G. FREUDENTHAL, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 115.

³ Sur la notion de «tempérament» (*temperamentum*), voir HIRAI, *Alter Galenus*, n. 14.

lequel Sennert intitule son propre traité, Liceti enseigne que les formes sont engendrées d'un certain 'rudiment' (*rudimentum*) de forme qui préexiste dans la matière.¹ Sennert estime que cette opinion est vaine, parce que Liceti ne précise pas bien ce qu'est réellement ce rudiment. S'il s'agit de la substance de la matière, la matière doit être une forme. C'est tout à fait contradictoire. Car le principe passif ne peut pas être l'agent. Par contre, s'il s'agit d'un accident de la matière, il ne peut pas produire une substance, c'est-à-dire une forme. De plus, Sennert remarque que, par ailleurs, Liceti suppose la 'nature générique' (*natura generica*) du rudiment de la future forme et affirme que cette nature persiste dans la matière même dans des conditions défavorables.² Il regrette qu'un investigateur aussi remarquable de la nature que Liceti se montre encore trop attaché à la doctrine de l'éducation des formes en apportant une telle modification. Il n'accepte surtout pas l'idée que la forme, qui possède d'abord la nature générique, reçoive ensuite de l'agent externe la différence spécifique. Sennert trouve incohérent l'argument de Liceti. Car, dans un autre endroit, ce dernier explique que la génération spontanée n'est pas réalisée par un agent externe mais par un agent qui se cache dans la matière. Selon Liceti, cet agent interne n'engendre pas une nouvelle forme mais cet agent lui-même se communique à la matière et exerce les fonctions de l'âme en tant que forme. Sennert reproche à Liceti qu'il n'explique pas comment ce processus se réalise. À la limite, selon lui, Liceti confond la notion logique avec l'idée physique à propos du 'genre' (*genus*), quand il parle de la nature générique. Il dit:

Car le genre logique réside dans l'esprit et par l'intellect se sépare de l'espèce, tandis que le genre physique signifie une nature commune, qui se présente dans les choses hors de l'esprit. Le genre logique peut certes être séparé de l'espèce par l'intellect, tandis que le genre physique n'existe dans la nature des choses qu'en leur espèce elle-même, ainsi l'animal n'existe nulle part ailleurs qu'en homme, en lion, en cheval, etc. Et c'est une vaine fiction d'en conclure que la nature générique est le rudiment de forme et quasi la semi-forme. De cette opinion, il s'ensuivrait que le semblable n'engendre pas le semblable. Car, puisque la forme spécifique donne à toute chose sa [propre] nature, mais non la nature générique, si le géniteur devait donner seulement la matière, dans laquelle existe la forme générique, le rudiment de forme ou la semi-forme comme le dit Liceti, c'est l'agent externe comme la chaleur qui devrait introduire la différence spécifique [...].³

¹ Voir H. HIRAI, *Interprétation chymique de la création et origine corpusculaire de la vie chez Athanasius Kircher*, «Annals of Science», LXIV, 2007, pp. 217-234; IDEM, *Âme de la terre, génération spontanée et origine de la vie: Fortunio Liceti critique de Marsile Ficin*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006, pp. 451-469. Cf. LICETI, *De spontaneo viventium ortu*, Vicence, 1618 [désormais svo], I.83, p. 84.

² svo, IV.15, pp. 267-268. Cf. HIRAI, *Âme de la terre*, p. 459.

³ HP, IV.4, pp. 173-174: «Genus enim logicum est in animo, et mente a specie abstrahitur: genus vero physicum naturam communem significat, quae extra animum in rebus consistit. At genus quidem logicum a specie mente separari potest; genus vero physicum in rerum na-

Or, pour Sennert, une simple qualité comme la chaleur ne peut pas produire la forme qui est une substance divine. Il se demande pourquoi Liceti s'attarde sur la théorie de l'éduction, alors que celui-ci affirme dans un autre endroit que la semence est animée. Il conclut que, au-delà de la disposition de la matière, il doit y avoir quelque chose de formel dans la semence comme la cause de l'action.

2. 3. *Jacob Schegk et la force plastique*

Ensuite Sennert aborde la théorie de la 'vertu formatrice', également appelée 'logos plastique' (*logos plastikos*) par Jacob Schegk, professeur de médecine à Tübingen.¹ Pour Sennert, cette théorie est surtout liée à la deuxième position qui stipule que, bien que la semence ne soit pas animée, il y a en elle une vertu, communiquée par le géniteur, qui produit l'âme. Il mentionne d'abord Albert le Grand comme autorité en faveur de cette théorie. Mais nous comprenons tout de suite que la cible principale de sa critique est Schegk lui-même. Selon Sennert, celui-ci comprend par le terme *logos* la forme substantielle ou l'acte substantiel, tandis que le terme 'semence' (*semen*) ne désigne pas un agent principal mais un instrument. Car elle opère dans la formation du corps organique animé à l'instar de la main de Dieu. Chez Schegk, le *logos* plastique est l'acte secondaire, séparable de la substance de l'acte premier, c'est-à-dire de l'âme du géniteur, tandis que l'humidité spermatique n'est conçue que comme son véhicule matériel. Ce *logos*, 'productif' (*poietikos*) ou 'formateur' (*plastikos*) mais pas 'engagé dans la matière' (*enulos*), fabrique et engendre les corps animés, bien qu'il ne soit pas lui-même animé. Il se situe en quelque sorte dans l'incertitude entre ce qui est animé et ce qui est à animer. Après cette présentation de l'argument de Schegk, Sennert donne son avis :

tura non existit, nisi in suis speciebus, neque ullibi animal existit, nisi in homine, leone, equo, etc. Et proinde inane figumentum est, dicere, naturam genericam esse formae rudimentum, et quasi semiformam. Ex hac ipsa opinione sequeretur, simile non generare simile. Cum enim specifica forma naturam cuique rei largiatur, non vero generica, si generans saltem daret materiam, in qua sit forma generica, aut rudimentum formae, aut semiformam, ut loquitur Licetus, agens vero externum, ut calor, inferret specificam differentiam [...].

¹ H. HIRAI, *The Invisible Hand of God in Seeds: Jacob Schegk's Theory of Plastic Faculty*, «Early Science and Medicine», XII, 2007, pp. 377-404. Cf. W. PAGEL, *New Light on William Harvey*, Bâle, Karger, 1976, pp. 100-103. Sur la notion de *vis plastica*, voir H. HIRAI, *Semence, vertu formatrice et intellect agent chez Nicolò Leonicensio entre la tradition arabo-latine et la renaissance des commentateurs grecs*, «Early Science and Medicine», XII, 2007, pp. 134-165; W. B. HUNTER, *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature*, «Harvard Theological Review», XLIII, 1950, pp. 197-213; G. GIGLIONI, *Spiritus Plasticus between Pneumatology and Embryology (A Note about Comenius' Concept of Spirit)*, «Studia comeniana et historica», XXIV, 1994, pp. 83-90.

En fait, l'opinion de Schegk ne peut pas être admise si elle n'est pas ainsi expliquée: le *logos* plastique est l'âme elle-même par laquelle la semence est animée et appartient à une espèce définie; la *dunamis* plastique est l'affection propre de l'âme que celle-ci possède quand elle est dans la semence; l'âme la tire dehors quand un animal est engendré; mais dans la mesure où il n'y a pas en acte dans la semence un corps organique que l'âme informe, on peut dire que la forme est absente. De fait, établir le *logos* plastique, qui n'est pas l'âme, c'est multiplier des choses sans réflexion. Car, puisque toutes les propriétés et opérations de l'âme se rapportent et s'attribuent à ce *logos* plastique, pourquoi ne doit-il pas être appelé «âme»? Puisque l'âme dans la semence suffit à toutes les actions qui sont attribuées à ce *logos* plastique, pourquoi faut-il établir une [entité] différente de l'âme?¹

Sennert affirme ailleurs qu'il n'est pas nécessaire de poser ce *logos* plastique dans la semence comme l'acte secondaire et l'instrument du géniteur. En s'appuyant sur le *Grand commentaire* d'Averroès sur la *Métaphysique*, VII.31, d'Aristote, il classe ce *logos* parmi les agents univoques qui ne sont pas les causes instrumentales mais les causes principales. Car, pour lui, le *logos* plastique est identique à l'âme qui est l'agent principal. Puis Sennert explique ce qu'est l'acte secondaire. Si l'instrument n'est pas gouverné par le premier agent, l'acte secondaire de l'instrument ne peut pas produire un effet plus noble que lui-même. Sennert continue:

Si tu demandes maintenant ce qu'est ce principe interne, il ne peut être appelé autrement que l'âme. Certes quelques-uns disent que c'est un certain *logos* plastique. Mais, si l'âme elle-même douée de force formatrice n'est pas comprise par le *logos* plastique, cette opinion ne peut pas tenir [...]. D'autres disent que c'est la chaleur native. Mais celle-ci n'est pas non plus la cause principale de la formation. Car l'action si noble, que tous les philosophes n'ont pas pu assez admirer, ne peut pas être attribuée seulement à une qualité. La chaleur n'est qu'un instrument commun [...], et nulle qualité ne peut agir tout à fait, si elle n'est pas dirigée par une force principale et supérieure [...].²

¹ HP, IV.5, pp. 174-175: «Verum nisi Schegkii opinio ita explicetur, quod λόγος πλαστικός sit ipsa anima, per quam semen est animatum et certae speciei; δύναμις πλαστική vero sit propria affectio animae, quam ea habet, dum est in semine, illamque exserit, dum generatur animal, quatenus autem in semine non est actu corpus organicum, quod anima informat, eatenus abesse formam dici possit: tum ea non admitti potest. Etenim statuere λόγον πλαστικόν, qui non sit anima, est temere multiplicare entia. Cum enim huic λόγω πλαστικῷ omnes proprietates et operationes animae competant et tribuantur, cur non anima dicendus est? Et cum anima in semine ad omnes hasce operationes, quae λόγω huic πλαστικῷ tribuuntur, sufficiat, cur enim alium ab anima statuere opus est?».

² HP, IV.9, p. 194: «Si autem jam quaeras quodnam sit illud internum principium, nullum aliud dari potest, quam anima. Nonnulli equidem λόγον quondam πλαστικόν id esse dicunt: sed, nisi per λόγον πλαστικόν intelligatur ipsa anima vi formatrice praedita, opinio haec locum habere non potest [...]. Alii calorem nativum: sed nec is causa principalis conformationis est. Neque enim tam nobilis actio, quam omnes philosophi satis admirari non potuerunt, qualitati solum adscribi potest. Et calor saltem instrumentum commune est [...], et omnino nulla qualitas agere potest, nisi a vi principali et superiori dirigatur [...]».

Selon Sennert, il est absurde de dire que la vertu formatrice, qu'il place au second rang des qualités, produit une substance si noble et excellente qu'est l'âme. Pour lui, cette vertu ne peut pas être la faculté de la semence sans âme, mais elle doit être celle de l'âme dans la semence. Ainsi il refuse l'idée que la vertu formatrice produit l'âme à partir de la semence.

2. 4. *La nature de la semence et du spiritus séminal*

En faveur de la troisième position, qui admet que la semence est animée et possède en elle une âme, Sennert énumère comme autorité entre autres l'auteur du traité hippocratique *Du régime*, Platon, Aristote, Galien, Thémistius, Scaliger, Cardan, Zabarella, Piccolomini et Liceti. C'est cette position qu'il veut défendre. Il précise d'abord la définition de la semence :

Il faut pourtant noter ici que l'appellation de semence est prise tantôt plus largement tantôt plus étroitement. La semence est prise largement pour tout le corps qui sert à la propagation et à la génération du vivant. Par contre, étroitement prise, elle est la substance la plus simple ou un certain *spiritus*, dans lequel l'âme et la force plastique résident immédiatement, et contient en elle l'idée du corps organique, duquel elle est tombée, et donc possède la puissance de former le corps organique similaire à ce de quoi elle est tombée et de se perfectionner en un individu de la même espèce que [celle] du géniteur.¹

Sennert admet ensuite pour la matière de la semence deux composants : 1) une partie épaisse et 2) une partie spirituelle ou un *spiritus* et sa nature qui correspond par analogie à l'élément des étoiles.² Ainsi, le *spiritus* séminal est important pour la génération chez lui comme chez Fernel. Sennert précise néanmoins que ce *spiritus* n'est pas la cause principale de la génération mais l'instrument que l'âme utilise. Il n'admet pas non plus la chaleur séminale comme la cause principale, puisqu'il faut d'abord, selon lui, un agent plus divin, dont parle Scaliger, c'est-à-dire l'âme. Cette priorité accordée à l'âme est un caractère distinctif de la philosophie naturelle de Sennert. Ainsi l'âme utilise le *spiritus* qui réside dans la semence. Tant que ce *spiritus* est dans la semence, l'âme est pour ainsi dire dans son propre sujet. Mais quand le *spiritus* s'échappe, l'âme ne peut plus rester dans la semence et celle-ci devient stérile. Sennert répond alors à l'objection de Thomas Fienus, professeur de

¹ HP, IV.6, p. 177 : «Notandum tamen hic, seminis nomen interdum latius, interdum strictius accipi. Semen late sumptum pro toto illo corpore quod propagationi et generationi viventis inservit, accipitur. Stricto vero sumptum est substantia simplicissima, seu spiritus quidam, cui anima et virtus πλαστική proxime insidet, et ideam corporis organici, a quo decisum est, in se continet, et proinde corpus organicum simile ei, a quo decisum est, formandi, et in individuum ejusdem speciei cum generante sese perficiendi potentiam habens».

² Cf. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, II.3, 736b35-737a1.

médecine à Louvain, qui a écrit plusieurs traités embryologiques.¹ En effet, Fienus niait l'existence du *spiritus* séminal, en se demandant quelle est la 'substance spiritueuse' des semences végétales qui restent fertiles en dehors de la terre. Sennert dit:

Je m'étonne de ce *spiritus* que Fienus n'a pas pu reconnaître. Certainement, s'il avait vu qu'un *spiritus* est obtenu par la distillation chymique à partir des semences desséchées qui prennent même la flamme, il n'aurait pas écrit [en se demandant] ce qu'est la substance spiritueuse dans les semences des plantes [...].²

Les explications chymiques, qui ne se trouvaient guère dans les textes embryologiques de la Renaissance, deviennent nettement importantes chez Sennert. Cette tendance s'observe aussi quand il explique la multiplication des formes. Il affirme d'abord que la multiplication convient mieux aux formes substantielles qu'aux formes accidentelles, puisque celles-ci ne sont que les images et les ombres des premières. C'est ainsi que les âmes des vivants se multiplient d'elles-mêmes. Sennert va même plus loin en disant que ce principe s'applique aussi aux formes des métaux et des minéraux, comme il l'a expliqué en partant de l'exemple du *spiritus* aurifique dans son traité *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu* (Wittenberg, 1619) sous l'influence manifeste d'Anselme Boèce de Boodt, médecin ordinaire de l'empereur Rodolf II à Prague.³

Enfin Sennert rejette tout simplement la quatrième position selon laquelle le seul intellect, ou l'âme raisonnable, vient du dehors, en affirmant que l'âme séparée du corps ne communique plus avec le corps et qu'elle n'utilise plus l'organe corporel. En effet, pour lui, l'âme humaine se manifeste dès la première conception, c'est-à-dire, aussitôt que la semence masculine et la semence féminine se rencontrent et sont retenues dans l'utérus. Contrairement à Thomas d'Aquin et d'autres qui soutiennent le remplacement graduel de l'âme végétative par l'âme sensible et puis par l'âme raisonnable, Sennert n'admet qu'une seule âme, douée de diverses facultés. Ainsi, pour lui, l'homme possède dès le départ une seule âme raisonnable qui a des facultés végétative, sensible et rationnelle et cette âme se transmet par la semence.⁴

¹ FIENUS, *De formatione foetus*, Anvers, 1620, quaestio VI, p. 118.

² HP, IV.7, p. 188: «Quem spiritum, quod agnoscere non potuerit Fienus, miror. Certe, si destillatione chymica e siccis seminibus spiritus, qui flammam quoque concipiunt, elici vidisset, non scripsisset quae substantia spirituosa est in seminibus plantarum [...]». Prenons le mot «spiritueuse» dans le sens de «riche en *spiritus*».

³ HP, IV.6, p. 184. Sur De Boodt et Sennert, voir HIRAI, *Le concept*, pp. 375-399 et 405-406; H. HIRAI, H. YOSHIMOTO, *Anatomizing the Sceptical Chymist: Robert Boyle and the Secret of His Early Sources on the Growth of Metals*, «Early Science and Medicine», x, 2005, pp. 453-477: 473-475.

⁴ HP, IV.14, pp. 205-206. Cf. MICHAEL, *Sennert on Matter*, p. 293.

3. LA GÉNÉRATION SPONTANÉE SELON SENNERT

Sur la base de toutes ces discussions, Sennert aborde maintenant le problème de la génération 'équivoque' (*equivoca*), appelée généralement 'spontanée', où le géniteur et la progéniture ne sont pas de la même espèce. Il faut souligner avant tout que son discours est fort influencé par celui de Liceti.¹ Comme dans le cas de la génération univoque des plantes et des animaux, Sennert n'admet pas l'intervention du ciel ou de l'intelligence supérieure et céleste comme cause immédiate. Il n'accepte pas non plus les qualités occultes, l'âme du monde ou le *spiritus* vital envoyé du ciel. Il rejette aussi la chance ou le hasard.²

3. 1. *L'âme, le principe séminal et les corpuscules*

Après avoir écarté toute une série de causes qui ont été avancées avant lui pour expliquer la génération spontanée, Sennert donne d'abord l'opinion de Liceti selon laquelle cette génération est réalisée par un principe interne qui se cache dans la matière. Il admet que, selon cette explication, la cause de la génération spontanée diffère peu de celle de la génération non spontanée. Car, même dans cette dernière, le principe de la génération peut aussi être caché dans la matière et inaccessible aux sens humains.³ Ainsi, en reprenant les thèses de Liceti, Sennert va plus loin en affirmant que toute la génération spontanée est effectuée par l'agent univoque. Pour expliquer cet agent, il a recours aux mots de Liceti selon lesquels les vivants, qui ne se reproduisent pas par les semences proprement dites, possèdent néanmoins quelque chose d'analogue aux semences.⁴ La semence proprement dite est un corps qui contient l'âme en acte de la même espèce que celle du géniteur. Elle est donnée aux êtres vivants qui naissent par la génération univoque. Par contre, la semence non proprement dite est un 'analogue de semence' et ne contient pas l'âme en acte mais un principe ou une forme, qui, lorsqu'il rencontre la matière convenable, commence à exercer les fonctions de l'âme. C'est ainsi que le cadavre des plantes ou des animaux, d'où naissent des vers, contient ce genre de forme, qui se manifestera en tant qu'âme. Pour souligner l'univocité de cet agent, Sennert affirme qu'il est une âme de la même espèce que celle des vivants d'où naissent ces vers. En fin de compte, chez Sennert, toute la génération, qui semble être spontanée, se réalise de ce 'principe' interne, qui est aussi appelé 'âme'. Ce principe est véhiculé par

¹ Voir HIRAI, *Interprétation chymique*; IDEM, *Âme de la terre*; C. CASTELLANI, *Le problème de la generatio spontanea dans l'œuvre de Fortunio Liceti*, «Revue de synthèse», LXXXIX, 1968, pp. 323-340.

² HP, v.1, pp. 210-214.

³ HP, v.2, pp. 214. Cf. SVO, II.2, p. 156.

⁴ HP, v.2, p. 215. Cf. SVO, IV.2, p. 253.

cet 'analogue de semence', qui peut se cacher dans le cadavre ou dans la matière où se réalise la génération spontanée.

Puis, pour expliquer comment une âme peut résider dans les choses, Sennert énumère deux modes: en acte essentiel et en acte accidentel. L'acte essentiel est l'acte premier qui est l'essence nue de l'âme, tandis que l'acte accidentel est l'acte secondaire qui est l'opération venant de l'âme. Selon Sennert, à cause de ce double mode de la présence dans les choses, la participation de l'âme au corps est aussi double: 1) la première participation est réalisée quand la substance simple de l'âme opère comme la forme qui perfectionne la matière; 2) la deuxième s'effectue quand les organes corporels sont donnés pour que l'âme exerce les actions de la vie. Mais Sennert ajoute un troisième mode:

En réalité, outre ces deux modes, il y en a encore un troisième, et l'âme peut être dans une matière d'une manière encore différente, de sorte qu'elle n'informe, ni ne vivifie cette matière, ni ne donne, non plus, les opérations propres de ce vivant. Donc dans l'eau et dans la terre peuvent résider les semences des plantes et des animaux, et dans ces [semences peut résider] l'âme, bien qu'elles n'informent ou vivifient ni l'eau ni la terre.¹

Comme toute la semence contient une âme ou un principe analogue, l'omniprésence des semences dans le monde signifie directement celle des âmes. C'est pourquoi, continue Sennert, Aristote affirme dans le traité *De la génération des animaux*: «Dans la terre existe de l'eau, dans l'eau du *spiritus*, et celui-ci est tout entier pénétré de chaleur psychique, si bien que tout est en quelque sorte plein d'âme».² Selon Sennert, cette phrase ne veut pas dire que toutes choses vivent et sont animées, mais elle signifie qu'il y a en toutes choses une entité cachée telle que, quand elle trouve une matière convenable, elle se manifeste et exerce les fonctions de l'âme. C'est pour expliquer davantage l'omniprésence de cette entité que Sennert introduit une interprétation corpusculaire:

Assurément, comme l'enseigne Aristote, dans cette partie entière du monde inférieur, terre, eau et air, il y a certainement la chaleur animale et surtout ce qui possède l'âme adjointe; non comme leur partie essentielle ou leur attribut essentiel, parce que la terre et l'eau sont froides par leur nature et que ni la terre ni l'eau ne sont informées par l'âme, mais comme si elle était posée dans un lieu ou dans un vase, sans doute parce que la terre, l'eau et l'air contiennent les cadavres des vivants ainsi que les par-

¹ HP, v.2, p. 216: «Verum praeter hos duos modos datur adhuc tertius, et potest adhuc alio modo anima esse in materia aliqua, ita ut neque eam informet, et vivificet, neque etiam operationes viventis illius proprias edat. Ita in aqua et terra semina plantarum et animalium, et in iis anima inesse possunt, ut tamen neque aquam, neque terram informet et vivificent».

² ARISTOTE, *De la génération des animaux*, III.11, 762a18-21.

ties et les excréments des vivants, dans lesquels il y a des atomes et des corpuscules qui possèdent l'âme.¹

Nous voyons clairement que l'omniprésence des âmes est assurée chez Sennert par ces atomes ou corpuscules qui possèdent l'âme et qui se distribuent partout dans le monde entier. Par la génération spontanée, la matière «s'établit en une nature vivante» (*consistit in naturam viventem*), «revêtant l'âme à l'instar de sa forme» (*induendo animam sub ratione formae*). Cette âme était contenue auparavant seulement comme si elle était posée dans un vase tout à fait distinctement de la nature de la matière. Pour ce développement, Sennert s'appuie sur la théorie de Liceti. Il dit:

À ce sujet, Fortunio Liceti écrit copieusement et essaie laborieusement de prouver que la forme et l'âme résident dans la matière de deux manières, à savoir comme l'acte ou la perfection dans son propre sujet et puis comme un contenu dans un vase, ne participant en rien à cette [matière], ou quasiment comme un accident dans le sujet. Sa théorie entière sur l'origine des vivants qui naissent spontanément s'appuie sur cette distinction comme étant son fondement.²

Sennert interprète quasiment comme un accident de la matière cette âme, posée dans la matière comme dans un vase pour la génération spontanée. Mais ce qui est plus important vient ensuite. En effet, pour bien illustrer l'idée de Liceti, Sennert donne l'exemple de la dissolution chymique. Il pense que cet exemple est le plus clair de tous. Pour lui, l'or est dissout en *minima* par l'*aqua regis*, tandis que l'argent l'est par l'*aqua fortis*. Il constate que, même par la dissolution chymique, les formes de l'or et de l'argent sont gardées entièrement, bien qu'elles n'informent pas ces eaux acides. Les formes des métaux existent donc dans ces eaux seulement comme si elles étaient posées dans un vase. Sennert pense pouvoir appliquer le même raisonnement aux âmes des vivants dans la génération spontanée. Au lieu des mots comme l'âme ou le principe interne, il utilise le terme 'force séminale' (*vis seminalis*) tout en inculquant l'interprétation atomiste. Il dit:

Donc, comme on l'a dit plus haut, la génération des plantes et des animaux, qui naissent spontanément, n'a pas un seul mode [...]. Il y a aussi des semences de nature

¹ HP, v.2, p. 216: «Nimirum, ut docet Aristoteles, calor animalis, atque adeo is, qui animam adjunctam habet, est equidem in universa hac mundi inferioris parte, terra, aqua et aere: verum non ut pars eorum essentialis, vel attributum essentialis; cum terra et aqua natura sua frigida sint, et ab anima neque terra neque aqua informantur: sed ut locatum in loco vel vase, nimirum quia terra, aqua et aer viventium cadavera, pertesque et excrementa viventium, in quibus atomi sunt, et corpuscula animam habentia, continent».

² HP, v.2, p. 216: «Qua de re prolixè agit Fortunius Licetus [...] et operose probare conatur, formam et animam in materia bifariam inesse, nempe ut actum et perfectionem in proprio subjecto, deinde ut contentum in vase, nihil ad eam pertinens, vel quasi accidens in subjecto. Et huic distinctioni tota ejus de origine sponte ortorum viventium theoria, tamquam fundamento, innititur». Cf. SVO, II.11, p. 164; II.28, p. 179.

différente. Car certaines perdent leur force séminale et leur âme si elles ne sont pas soigneusement conservées et traitées. Mais [il y en a] d'autres, bien qu'elles semblent corrompues, dont la force séminale demeure dans quelque suc ou dans des atomes.¹

Après cette discussion générale, Sennert aborde le problème de la cause matérielle de la génération spontanée. Selon lui, c'est par la matière que les vivants qui semblent naître spontanément et ceux qui se reproduisent à travers les semences visibles se distinguent le plus. Mais, comme nous venons de le voir, chez lui il existe réellement un principe interne pour la génération spontanée, qui est si bien caché aux sens humains que cette génération semble s'effectuer sans le géniteur. Désormais, Sennert appelle explicitement ce principe interne 'principe séminal' (*principium seminale*).² Selon lui, il faut savoir que chez tous les vivants le principe séminal ne se lie pas à la même matière. Il n'est donc pas étonnant que ce principe puisse se cacher jusque dans les eaux de pluies ou les excréments des vivants. Or il faut rappeler que, chez Liceti, une forme peut être transmutée en une autre forme dans la génération spontanée. L'âme, qui se cache dans le cadavre des vivants comme si elle était seulement posée dans un vase, avait d'abord la même essence que celle de la forme qui était contenue auparavant dans ces vivants. Après la grande mutation de la matière, l'âme dégénère en une autre espèce inférieure à cause de la perte de la chaleur qui la soutenait. En effet, l'affaiblissement de la chaleur psychique est la clé pour comprendre la théorie de la génération spontanée de Liceti. Quant à Sennert, il n'accepte pas la mutation de la forme. Pour lui, les espèces doivent être immuables grâce aux formes. Alors il suggère que l'âme ou le principe séminal de ces vivants, quand leur corps est corrompu, peut adhérer à une autre matière et se revivifier de nouveau. Cela explique la différence d'espèce entre le cadavre et ce qui naît du cadavre. C'est dans ce contexte que Sennert propose aussi une autre explication basée sur la théorie de la pluralité des formes substantielles. Il dit:

Mais il me semble plus convenable [de dire] qu'il y a dans les corps vivants plusieurs formes auxiliaires et subordonnées, alors qu'il y a une [forme] principale et régente, qui informe le vivant et par laquelle le vivant reçoit son nom, c'est-à-dire l'âme elle-

¹ HP, v.2, p. 217: «Itaque, ut supra dictum, non una est sponte nascentium plantarum et animalium generatio [...]. Et sunt semina diversae naturae. Quaedam enim, nisi diligenter asserventur, et colantur, vim seminalem et animam amittunt. Alia vero, etsi corrupta videntur; tamen in succo quodam, vel atomis vis seminalis remanet».

² Il utilise souvent ce terme pour la génération spontanée. Nous comprenons aisément pourquoi le jeune Boyle, lecteur assidu de Sennert, s'intéresse à cette notion. Cf. A. CLERICUZIO, *A Redefinition of Boyle's Chemistry and Corpuscular Philosophy*, «Annals of Science», XLVII, 1990, pp. 561-589; 583-587; P. R. ANSTEY, *Boyle on Seminal Principles*, «Studies in the History and Philosophy of Biology», XXXIII, 2002, pp. 597-630; HIRAI, YOSHIMOTO, *Anatomizing*, pp. 474-475.

même de chaque vivant. Par contre, les autres [formes], pour ainsi dire servantes, dans la mesure où cette forme supérieure est présente, appartiennent à la disposition et à la condition de leur propre matière, et surtout informent cette matière à leur manière, pour qu'elle soit un sujet convenable à sa forme spécifique, et possèdent aussi leurs [propres] actions. Mais elles n'animent cette [matière] ni ne lui donnent le nom de vivant, ce qui est seulement la tâche de l'âme spécifique.¹

Selon Sennert, quand cette forme substantielle principale et régente disparaît, l'une des formes substantielles subordonnées la remplace, et prend sa fonction. C'est de cette manière qu'un être inférieur naît du cadavre d'un vivant qui lui est supérieur.

Puis Sennert plonge à nouveau dans l'interprétation corpusculaire. Selon lui, puisque la matière séminale, communiquée du géniteur comme le propre sujet de l'âme, est bien disposée, elle peut garder l'âme en elle même si elle est divisée en *minima*. Les formes dans ces *minima* peuvent être contenues dans les atomes, qui échappent aux sens humains, sans être altérées dans leur essence, tout comme l'or et l'argent, dissous par les acides, sont divisés en atomes minimes mais retiennent entièrement leur essence dans ces atomes. Ainsi, Sennert affirme que, dans le cas des vivants qui naissent spontanément, leur force séminale persiste également dans les atomes jusqu'à ce qu'elle trouve une matière adéquate à partir de laquelle elle fabrique un corps organique et animé. Mais il émet une réserve en disant que cette force peut se détruire :

Pourtant, cette force séminale meurt et périt parfois totalement. Car il ne faut pas que quelqu'un se moque de ce qui a été dit jusqu'ici et qui sera dit par la suite à propos des âmes et de la force séminale [résidant] dans les atomes et dans les corpuscules minimes et qu'il m'attaque comme si j'enseignais que de telles âmes sont immortelles puisqu'elles restent entières dans tant de changements.²

C'est ainsi qu'il essaie d'éviter la critique lui reprochant de défendre l'im-

¹ HP, v.2, p. 218: «Mihi vero magis consentaneum videtur, in corporibus viventibus plures formas succenturiatas esse, et subordinatas, ita tamen, ut una sit princeps et domina, quae vivens informat, et a qua vivens nomen habet, ipsa scilicet viventis cujusque anima; reliquae vero ministrae quasi, quae quandiu forma illa superior praesens est, ad materiae propriae dispositionem et conditionem pertinent, et propterea materiam quidem illam, ut sit idoneum formae specificae subjectum, suo modo informant, suasque etiam actiones habent; eam tamen non animant, nec ei nomen viventis tribuunt; quod solius animae specificae officium est». Il y a une légère nuance entre *informare* et *animare* d'après ce passage. Sur la pluralité des formes, voir MICHAEL, *Sennert's Sea Change*, pp. 343-345; EADEM, *The Nature and Influence of Late Paduan Psychology*, «History of Universities», XII, 1993, pp. 65-94.

² HP, v.3, p. 221: «Interdum tamen ista vis seminalis plane emoritur et perit. Neque enim est, ut ea, quae hactenus dixi, et postea dicentur, de animabus et vi seminali in atomis et corpusculis minimis quis cavilletur, et mihi affingat, quasi statuam, animas tales, cum in tot mutationibus integrae maneant, immortales esse». La critique de Johann Freytag portait notamment sur cette question de l'immortalité de l'âme des bêtes.

mortalité des âmes des bêtes par la persistance extraordinaire du principe séminal contenu dans ces atomes.

Dans un chapitre récapitulatif, Sennert affirme que la génération spontanée est réalisée, quand la semence, le principe séminal ou l'âme des êtres vivants, qui se cache quelque part, trouve une matière convenable et, stimulé par la chaleur ambiante, se met en marche pour exercer les actions de la vie.¹ Ainsi, la matière nécessaire, venant du corps des êtres jadis vivants, enferme en elle une entité qui est la cause de cette génération. Quel que soit le nom qui est donné à cette entité comme 'semence', 'principe séminal' ou 'âme', elle se cache dans les atomes de la matière d'où naissent ces vivants inférieurs.

3. 2. *Les atomes des vivants et leur âme*

Il convient maintenant de regarder d'un peu plus près la relation entre cette âme et l'atome qui la véhicule. Il faut d'abord savoir que, dans la hiérarchie des atomes de Sennert, les 'atomes' des êtres vivants sont en réalité les corpuscules composés des atomes primordiaux. Dans ce sens, ils correspondraient aux corpuscules que Pierre Gassendi appellera plus tard 'molécules' (*moleculae*) ou «semences des choses» (*semina rerum*).²

À propos de la génération rapide des champignons, Sennert avance l'idée que l'âme contenue dans un atome est faible et que, quand plusieurs atomes s'unissent, les âmes contenues dans ces atomes peuvent être rassemblées. Il en parle au nom de Liceti:

Liceti dit dans son troisième livre *De l'origine spontanée des vivants*, chapitre 10, qu'il est nécessaire que plusieurs atomes de ce genre aptes à engendrer des champignons s'unissent simultanément en une masse sensible dans la formation du champignon. Car l'âme d'un seul atome appartient à des forces si faibles qu'elle ne peut ni vivifier ni former la matière du champignon, ni exercer ce que peuvent effectuer les âmes, assemblées de plusieurs [âmes], de nombreux atomes réunis en un corps.³

Cette déclaration est assez remarquable. En effet, Liceti dit à peu près la même chose et ce jusqu'à l'utilisation du terme 'atome' qui est rare chez lui. Ainsi, nous pouvons dire que ces deux idées (la résidence d'une âme dans

¹ HP, v.5, p. 223.

² Voir H. HIRAI, *Le concept de semence de Pierre Gassendi entre les théories de la matière et les sciences de la vie au XVII^e siècle*, «Medicina nei Secoli», xv, 2003, pp. 205-226; IDEM, *Le concept*, pp. 463-491.

³ HP, v.6, p. 224: «[...] statuit Licetus libro 3. *De spontaneo viventium ortu*, cap. 10. necesse esse, simul plures ejusmodi atomos ad fungos generandos aptas in sensibilem molem coire in constitutione fungi: quia unius atomi anima imbecillum sit adeo virium, quae nequeat materiam fungi vivificare vel efformare, neque id praestare, quod multarum atomorum in unum corpus coentium animae ex pluribus coagmentatae efficere possint». Cf. *SVO*, III.10, p. 203.

un atome et l'assemblage des âmes véhiculées par les atomes) ne sont pas propres à Sennert, mais il faut les attribuer à Liceti en personne.

Ce qui est plus remarquable vient ensuite. Comme Liceti, Sennert admet que certaines plantes se reproduisent à travers les semences invisibles provenant des plantes de la même espèce. Car la semence des plantes ne se manifeste pas toujours par un corps visible mais par des corpuscules minimes qui contiennent l'âme de la même espèce et qui se cachent dans l'eau et dans la terre. Bien que Liceti admette que ces corpuscules jouent le rôle des semences et leur correspondent par analogie, il n'accepte pas de les appeler 'semences'. Quant à Sennert, il ne trouve aucune raison de leur refuser ce titre, si ce n'est parce qu'elles ne possèdent pas la figure externe des semences visibles ordinaires. Alors tout en affirmant qu'une telle entité peut être appelée 'principe séminal', il continue comme suit :

Car ce qui détermine premièrement la semence n'est pas la figure externe et la formation faite dans un mode défini, mais l'âme latente en elle avec ce *spiritus* implanté qui semble correspondre à l'élément des étoiles et rend les semences fécondes. Puisqu'elles, avec leur sujet, peuvent aussi résider dans des corpuscules minimes, il n'y pas de raison [de demander] pourquoi elles ne peuvent pas être appelées 'semences' à leur manière ou 'principe séminal'. Et bien que l'âme, qui se cache dans de tels corpuscules, n'informe pas la terre ou l'eau dans lesquelles elle est contenue, mais se cache en elles comme dans un vase, elle informe pourtant ces corpuscules, dans lesquels elle réside comme si elle était dans son propre sujet, et réside en eux en acte premier, tandis qu'elle atteint l'acte secondaire quand elle trouve un lieu convenable.¹

Cette déclaration est particulièrement importante. Car même son maître Liceti, qu'il suit fidèlement dans la plupart des cas, n'est pas allé aussi loin. En effet, pour Sennert, l'âme d'un atome des vivants n'informe pas la terre et l'eau qui contiennent cet atome, puisqu'elles ne sont que des récipients. Mais cette même âme informe ou anime bel et bien l'atome qui la contient. Ainsi l'atome ou le corpuscule moléculaire de Sennert n'est pas un simple véhicule de l'âme mais, étant lui-même animé, donne la base de la matière vivante. En temps normal, elle est en acte premier (elle opère alors comme la forme qui perfectionne la matière), mais non en acte secondaire (elle exerce alors les actions de la vie). De plus, il ne faut pas oublier que cette âme est univoque, c'est-à-dire, de la même espèce que celle du géniteur.

¹ HP, v.7, p. 226: «Non enim externa figura et certo modo facta formatio, semen constituit primario, sed anima in eo latens, cum spiritu illo insito, qui elemento stellarum respondere dicitur, et foecunda facit semina: quae quia cum illo suo subjecto in minimis etiam corpusculis esse possunt, nulla causa est, cur non et illa semina suo modo, aut seminale principium dici possint. Et licet anima, quae in talibus corpusculis latet, terram vel aquam, in qua continetur, non informet, sed in iis ut in vase lateat: tamen corpuscula illa, in quibus ut proprio subjecto est, informat, et in iis actu primo est, ad actum vero secundum accedit idoneum locum nacta».

Nous remarquons que cette conséquence est vraiment radicale en comparaison des théories des autres atomistes du dix-septième siècle comme Gassendi. Bien que, selon ce dernier, certaines molécules séminales peuvent aussi contenir une 'petite âme' (*animula*), sa présence dans ces molécules ne sera jamais expliquée en détail.¹ Il faut aussi rappeler que la notion gassendiste de molécule séminale a été fortement influencée par la «philosophie des semences» du Paracelsien danois Petrus Severinus. Pour celui-ci, toutes les choses naturelles naissent des principes incorporels et invisibles qu'il appelle 'semences' (*semina*). Quant à Sennert, il refuse la théorie de Severinus en identifiant ces semences aux formes substantielles et aux âmes. C'est encore sur l'âme qu'il base sa réflexion philosophique.² Car, chez Sennert, c'est l'âme qui doit garantir la permanence de l'espèce de chaque vivant. Quoi qu'il en soit, pour lui, cette âme qui informe le corpuscule détient le secret de la véritable identité du 'principe séminal', principe auquel le jeune Boyle prêterait une attention considérable.

4. CONCLUSIONS

En conclusion, Sennert affirme qu'il n'y a rien qui naît vraiment d'une manière spontanée, mais que tout est engendré de sa propre âme ou, tout au moins, du principe séminal qui correspond par analogie aux semences. Les êtres qui semblent naître spontanément ne proviennent pas d'un agent équivoque externe mais d'un principe univoque interne, qui peut être appelé 'semence', 'principe séminal' ou 'âme'. Ce qui est plus important pour nous, c'est que l'âme latente ne procrée pas une autre âme dans la matière. L'acte de la production de l'âme est réservé seulement à Dieu qui ne l'a opéré que lors de la Création du monde. Après quoi, il n'y a que la multiplication des formes à travers le principe séminal.

Nous avons observé l'adhésion remarquable de Sennert au corpuscularisme de Liceti. Il est alors difficile d'imaginer que son œuvre de 1618 n'a eu aucun effet sérieux sur la conviction atomiste de Sennert, dont la conversion à l'atomisme s'est effectuée aux alentours de 1619. Si c'est la 'chymie' qui l'a d'abord persuadé d'accepter la conception corpusculaire dans la philosophie naturelle, c'est probablement la génération biologique, phénomène central des sciences de la vie, qui a contribué d'une manière décisive à renforcer sa conviction atomiste et a ainsi influencé l'évolution générale du corpuscularisme du dix-septième siècle.

Sennert a été souvent critiqué par les historiens comme un esprit éclectique, sans doute à cause de sa synthèse de l'hylémorphisme aristotélicien et

¹ HIRAI, *Gassendi*, pp. 216-217; IDEM, *Le concept*, pp. 482-483. L'atome de Bruno est animé par la substance spirituelle interne. Cf. P.-H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1962, pp. 280-283.

² Cf. HIRAI, *Le concept*, pp. 402-403.

de l'atomisme démocritéen. Mais nous avons vu que sa synthèse est allée au-delà de la simple fusion des deux systèmes difficilement réconciliables et que la conséquence de son corpuscularisme était nettement plus radicale que d'autres variantes de l'atomisme du dix-septième siècle. Sa théorie de la dernière phase était une véritable production du dernier cri. Il n'est dès lors plus difficile de comprendre pourquoi les philosophes naturels de premier rang de la génération suivante, comme Gassendi et Boyle (et même probablement Leibniz), étudiaient attentivement l'œuvre de Sennert.

IL «MIO CURATORE AFFEZIONATISSIMO
CUI DEVO ANCHE ME STESSO»:
SERAFINO RINALDI
DA NOCERA E CAMPANELLA

MICHELE MIELE

SUMMARY

Little is known about Serafino Rinaldi da Nocera, perhaps Campanella's closest fellow friar (as he attests in *Syntagma*). Contemporary sources inform about his personality, while almost nothing is known about his meeting with Giordano Bruno in Venice. Here his origins, his intellectual formation in Naples and Bologna as well as his later career are discussed. Furthermore, the underlying motives of his friendship with Campanella are reconstructed.

CAMPANELLA non ebbe numerosi amici fra i suoi confratelli domenicani, né riscosse molti apprezzamenti dalla loro bocca o dai loro scritti. A giudicare dalle sue lettere, da quelle specialmente che vanno da una certa epoca in poi, sembra anzi che questi si collocassero più tra i suoi avversari che tra i suoi sostenitori; e che a contraddirlo fossero, a suo dire, anche le più alte cariche dell'Ordine, per es. Niccolò Ridolfi, maestro generale dei domenicani, e Niccolò Riccardi, maestro del Sacro Palazzo.

Non mancarono però, all'interno della famiglia religiosa cui apparteneva, gli estimatori sinceri a tutti i livelli. Basti pensare ad alcuni confratelli della sua provincia calabrese, al socio del commissario del Sant'Ufficio padre Tracagliola futuro vescovo, al commissario dello stesso tribunale padre Lanci, al segretario della Congregazione dell'Indice padre De Marinis futuro generale, al socio del maestro del sacro Palazzo padre Lupi, al commissario del Sant'Ufficio padre Maculano futuro cardinale, al provinciale di Calabria padre Cordova ecc.¹ Ma colui per il quale Campanella nutrì la più sconfinata e duratura stima fu senza dubbio il napoletano Serafino Rinaldi da Nocera. Basta dire che, a parte l'affermazione del *Syntagma* inserita nel titolo della ricerca, tale rapporto durò, per quanto ci consta, non meno di 28 anni, e cioè dal momento in cui nel 1604 il frate di San Domenico Maggiore si prestò per far pervenire al viceré del tempo un suo scritto sul buon governo del Regno

¹ Cfr. M. MIELE, *Un opuscolo inedito ritenuto perduto di Tommaso Campanella. Il «De praecedentia religiosorum»*, AFP (= Archivum Fratrum Praedicatorum), LII, 1982, pp. 276-279.

di Napoli alle espressioni di calda riconoscenza che Campanella dedicò nel 1632 all'amico ormai defunto da un quinquennio.¹

Ma tutto ciò non è bastato finora ad indurre qualche ricercatore a mettere meglio in luce la figura. Naturalmente non si possono trascurare la voce che gli dedicò a metà Seicento Teodoro Valle da Piperno e quelle che stesero su di lui tra la fine del Seicento e gli anni Settanta del Settecento Jacques Quétif, Jacques Échard e Vincenzo Gregorio Lavazzuoli.² Il fatto è che a riguardo la ricerca moderna, a cominciare da Amabile,³ è andata più in là solo di poco. In genere ci si è limitati a dire che Rinaldi fu reggente degli studi e provinciale, che si interessò al suo grande confratello calabrese soprattutto mentre rivestiva quest'ultimo incarico e che alcuni contatti tra i due sono documentati a dovere.⁴

Nelle pagine che seguono, prima di allineare le testimonianze sui rapporti tra loro, tenterò di ricostruire brevemente la sua biografia. Da essa, da alcune svolte della sua vita in particolare, più che dalle cariche che egli rivestì, apparirà che la sua simpatia per il filosofo di Stilo non fu più o meno incolore, ma si fondava su una concezione della vita che non doveva dispiacere al suo perseguitato confratello di Stilo. Basta dire che, in tre casi sufficientemente chiari, non esitò a schierarsi all'opposizione, e non si trattava di questioni irrilevanti.

1. ORIGINI E FORMAZIONE

Valle, Toppi e i due autori dell'ancora preziosa indagine sugli *Scriptores Ordinis Praedicatorum* affermarono che egli era di Nocera e anzi che nacque in questa città, come del resto fa pensare anche l'appellativo con il quale era abitualmente conosciuto.⁵ L'inchiesta romana che venne fatta su di lui in occasione della sua nomina a vescovo di Mottola, invece, si muove in altra direzione. Rinaldi, per questa fonte di prima mano, era nato a Napoli da una famiglia nocerina di nobile origine. Era quindi solo «oriundus ex Nuceria».⁶

¹ Le indicazioni rispettive si daranno più avanti nel testo.

² T. VALLE, *Breve compendio de gli più illustri Padri... ch'ha prodotto la Provincia del Regno di Napoli...*, Napoli, S. Roncagliolo, 1651, pp. 318-319; J. QUÉTIF, J. ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Lutetiae Parisiorum, J. B. C. Ballard e N. Simart, 1719-1721, II, pp. 451-452 (d'ora in poi l'opera sarà citata con la sigla SOP); V. G. LAVAZZUOLI, *Catalogo degli uomini illustri figli del real monistero di S. Domenico Maggiore*, Napoli, G. De Dominicis, 1777, pp. 55-56.

³ AMABILE, *Castelli*, I, pp. 46-47.

⁴ Cfr. per es. FIRPO, *Processi*, pp. 274, 285; T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, I, Pisa, Edizioni della Normale, 2004, p. 235, nota 4.

⁵ T. VALLE, *Breve compendio*, cit., p. 318; N. TOPPI, *Biblioteca Napoletana*, Napoli, A. Bulifon, 1678, p. 278; SOP, II, p. 451.

⁶ P. GAUCHAT, *Hierarchia Catholica*, IV, Monasterii, Il Messaggero, 1935², p. 250. L'autore si rifà al vol. XXIII, f. 290, della serie *Processus Episcoporum Sacrae Congregationis Consistorialis*, conservata nell'Archivio Segreto Vaticano: «oriundus ex Nuceria sed nat. Neapoli ex nobili

Il registro da cui ricaviamo questa notizia è in grado di condurci anche alla sua data di nascita: quasi certamente il 1561. Le notizie sul suo conto infatti vennero raccolte – dal momento che la sua designazione al soglio episcopale da parte del re di Spagna rimonta al 27 luglio 1626, cui seguì la sua nomina ufficiale a vescovo, che Urbano VIII ratificò non più tardi del 14 aprile 1627 – quando l'interessato aveva «aet. circ. 65 an.». ¹

A dargli l'abito dell'Ordine fu, al dire anche qui del quasi contemporaneo Valle, il maestro dell'Ordine Serafino Cavalli, che lo accolse quindicenne nel convento napoletano di San Pietro Martire. ² I due autori del Settecento già citati, al corrente del fatto che tale maestro generale si trattene a lungo a Napoli, sono in grado di precisare che ciò dovè avvenire nel 1576. ³ Cavalli in effetti – al dire di Antonino Mortier, lo storico dei superiori maggiori dell'Ordine – restò nel napoletano, con sede abituale nel convento di San Domenico Maggiore, dall'agosto 1576 alla fine di aprile del 1577. ⁴

Gli stessi autori ritennero ugualmente che il nome assegnatogli al momento della vestizione fosse dovuto al fatto che fra Serafino non fece che riprendere il nome del capo dell'Ordine. ⁵ Si tratta di una semplice supposizione, sulla quale non viene addotta alcuna documentazione *ad hoc*.

Con la vestizione cominciava l'anno di noviziato, cui seguivano gli studi di filosofia e di teologia. Sull'anno di noviziato non vi sono dubbi. Rinaldi dovè compierlo in San Pietro Martire, anche perché l'unica alternativa a tale sede era in genere San Domenico Maggiore, che però non lo registra nell'apposito elenco, tuttora conservato. Qualche problema pone invece il periodo di formazione, che durò fino al raggiungimento del lettorato, che Serafino da Nocera, come vedremo fra poco, conseguì nel corso del 1583, cioè sei anni circa dopo la fine del noviziato.

Si potevano compiere tutti gli studi regolamentari dei domenicani in appena sei anni? Nel saggio che dedicammo a Giordano Bruno ci fu possibile

famiglia de Rinaldis». Gli autori più antichi concordano nel dire che la nobiltà della famiglia gli permise di essere imparentato – per dirla con Valle – «con molti illustrissimi signori napoletani».

¹ P. GAUCHAT, *Hierarchia Catholica*, cit., IV, p. 250, nota.

² Cfr. T. VALLE, *Breve compendio*, cit., p. 318.

³ SOP, II, p. 451. L. Amabile, che pure conosce e cita questi due autori (cfr. AMABILE, *Congiura*, I, p. 39), pone stranamente la sua vestizione nel 1586, anno in cui si era trasfiliato a San Domenico Maggiore da un triennio.

⁴ A. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, v, Paris, A. Picard et Fils, 1911, p. 582. Per il registro dei provinciali di Napoli tale soggiorno fu molto più lungo, il che indusse i padri di San Domenico Maggiore a richiedere all'intera Provincia un rimborso per le maggiori spese sostenute in tale lasso di tempo: «Die 27 mensis septembris 1577 è stata fatta una tassa per la provincia de ducati cinquecento de consiglio delli padri del convento de S. Dominico per subsidio del detto convento pel tempo che fu esso Rev.mo Generale nostro cqui in Napoli con noi un anno et più». ASN (= Archivio di Stato di Napoli), fondo *Corp. Rel. Soppressa*, 582, p. 190.

⁵ SOP, II, p. 451.

dimostrare che questi ne impiegò nove (dal 1566 al 1575), e ciò perché in questo lungo lasso di tempo dovè includere con tutta probabilità anche l'anno propedeutico che a Napoli occorreva dedicare allo studio della retorica e due anni di teologia non accademica (o materiale).¹ Probabilmente il nostro studente fu dispensato da tutti e tre tali anni. Nel suo caso, quindi, ci si dovè limitare probabilmente ai soli corsi dedicati ai tre anni di filosofia e al triennio accademico di teologia. Poté compiere quest'ultimo sia a San Domenico Maggiore, sia presso lo Studio di Bologna, ove in effetti lo ritroviamo l'8 marzo 1583 per affrontare l'esame che l'abilitava a divenire studente formale, esame che superò dopo aver pagato la tassa di tre scudi e mezzo, il che di regola consentiva allo studente di affrontare il successivo esame di lettorato.²

Il giudizio dei moderatori dello Studio bolognese sul suo esame per essere incluso tra i cosiddetti studenti formali (i soli abilitati a continuare gli studi accademici che avrebbero fatto raggiungere il titolo di lettore e la possibilità di insegnare) fu quanto mai lusinghiero: «Ven. p. f. Seraphinus de Nuceria, pro provincia Neapolitana, receptus fuit in studentem formalem die VIII martii 1583, cum egregie, prompte et ingeniose ad omnia rr. pp. moderatorum Studii argumenta respondisset».³ Fu forse in previsione di questo brillante risultato che gli era stato consentito di saltare alcune tappe precedenti intermedie cui si è accennato.

Il conseguimento del lettorato (in pratica, la laurea) richiedeva di per sé la frequenza di tre anni di teologia in qualità di studente formale. Tali anni potevano però essere frequentati anche prima dell'esame di cui sopra, il che consentiva poi di conseguire il lettorato in tempi molto brevi. A Bologna era possibile in certi casi conseguire il lettorato sia dopo qualche anno dall'esame di studente formale, sia dopo alcuni mesi soltanto, sia anche lo stesso giorno.⁴

Nel caso di Serafino da Nocera il problema del conseguimento di questo primo titolo accademico sembra risolto a prima vista in base agli atti del capitolo generale iniziato a Roma a partire dal 28 maggio 1583, quando gli venne conferita l'affiliazione a San Domenico Maggiore e l'interessato aveva solo circa 22 anni di età. Nel relativo testo egli risulta già munito del titolo di «magister» in teologia.⁵ Ma si tratta solo di un grossolano errore, che

¹ M. MIELE, *L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini - testi - documenti*, a cura di E. Canone, Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 49-50.

² R. CREYTENS, *Il registro dei Maestri degli Studenti dello Studio domenicano di Bologna (1576-1604)*, AFP, XLVI, 1976, p. 69.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, pp. 37-38.

⁵ MOPH (= *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*), a cura di B. M. Reichert, x (Romae, In Domo Generalitia / ex Typ. Polyglotta S. C. de Prop. Fide, 1901), p. 250.

non è tanto la giovanile età che aveva in quell'anno a farci scoprire, bensì il fatto che egli conseguirà il prestigioso magistero non prima del 1592, come vedremo più avanti.

Rinaldi, se stiamo ai documenti rintracciati sul suo conto, porta per la prima volta il titolo di lettore il 29 novembre 1584, data in cui la di lui affiliazione a San Domenico Maggiore, votata dal menzionato capitolo di Roma del 1583 e oggetto di «litigia» da allora in poi in Provincia, venne ratificata a maggioranza dai figli di tale convento convocati dal provinciale napoletano del tempo Mattia Aquario in base a una dichiarazione firmata dal generale Sisto Fabri il 9 agosto precedente.¹

2. LA CARRIERA ACCADEMICA

L'insegnamento fu una delle attività maggiori del Rinaldi, cui non si attribuiscono scritti, a parte una difesa del culto dell'abate S. Antonino di Sorrento, che gli sarebbe stata commissionata dai rispettivi cittadini, che però non pubblicarono il relativo manoscritto. Questo, al dire degli autori più antichi che parlano di lui, rimase conservato negli scaffali della libreria di San Domenico Maggiore.²

Gli anni di docenza nello Studio di questo convento spiegano il suo cammino nell'acquisizione degli ulteriori titoli accademici. Non è possibile però stabilire quali furono gli insegnamenti specifici da lui tenuti nei diversi corsi.

Il primo gradino attestato della sua carriera scolastica fu il baccellierato, richiesto per lui nel corso del capitolo provinciale tenuto in San Domenico Maggiore a partire dal 15 luglio 1590: «Eodem die [18 luglio 1590] facta fuit petitio baccalaureatus in personam reverendi patris fratris Serafini de Nuceria lectoris». ³ Anche in questo caso, come si vede, la sua carriera è segnata da una certa precocità. Non risulta in effetti che Rinaldi abbia assolto in precedenza il ruolo di *magister studentium*, che era il terzo dei moderatori di uno Studio generale dell'Ordine, il cui incarico richiedeva di solito sei anni di insegnamento quale semplice lettore.⁴

¹ ASN, Corp. Rel. Soppr., 581, pp. 152-153. La contestazione era dovuta al fatto che il maestro generale Serafino Cavalli fin dal 3 agosto 1581, date le aspirazioni di diversi frati «affiliandi se in aliquo conventu, maxime vero in conventibus sancti Dominici et sancti Petri Martyris», aveva annullato tutte le «sententiae et facultates concessae cuicumque fratri huius Provinciae» dai suoi predecessori o altri superiori in materia, «nisi [concessio] specialiter fuerit confirmata a sua rev.ma paternitate». Ivi, 582, p. 228.

² Ne parlano T. VALLE, *Breve compendio*, cit., p. 318, N. TOPPI, *Biblioteca*, cit., p. 278, e SOP, II, p. 451. Il manoscritto aveva, secondo Valle, questo titolo: *Defensione de' miracoli & attioni mirabili di Santo Antonio abate dell'ordine benedettino, protettore della città sorrentina, oprate negli ossessi contro maligni spiriti, colla quale si risolvono coll'autorità della Sacra Scrittura e dottrina dei Santi Padri le difficoltà insorte*.

³ ASN, Corp. Rel. Soppr., 582, p. 325.

⁴ M. MIELE, *L'organizzazione*, cit., pp. 34-37.

Il magistero in teologia gli verrà conferito solo due anni dopo. Sarà il capitolo generale tenuto a Venezia nel 1592, in cui fu presente di persona ed ebbe anche la possibilità di incontrare Giordano Bruno, come quest'ultimo ebbe poi a dichiarare nel suo secondo costituito (30 maggio 1592),¹ a gratificarlo con questo titolo.² Egli aveva allora trentun'anni.

Teodoro Valle, e dopo di lui i due autori settecenteschi degli *Scriptores*, assicurano pure che egli espletò due volte la funzione di reggente dello Studio di San Domenico Maggiore, nel linguaggio attuale quella di preside della facoltà teologica del convento. Non precisano però a quali anni tale incarico – che era annuale in tutti gli Studi dell'Ordine e per lo più veniva conferito direttamente dal capitolo generale – debba essere assegnato. In base a un documento che verrà citato più avanti, nel 1595 aveva già esercitato questo ruolo almeno una volta.³ Da un registro di cassa del convento risulta che ciò va posto nel corso dell'anno accademico 1593/1594.⁴ Fu quindi, al pari di Domenico Perini da Nocera, «maestro reggente» (l'espressione equivaleva a «maestro» e «reggente»: si trattava infatti di due titoli dal significato completamente diverso, che solo in alcuni casi andavano appaiati). È con tale denominazione in effetti che l'autore del *Catalogo* di San Domenico Maggiore, Lavazzuoli, ricorda la presenza di quest'ultimo al capitolo generale di Venezia ora menzionato, capitolo in cui egli pure incontrò Giordano Bruno, già suo alunno, incontro sul quale dovè poi deporre davanti all'Inquisizione locale.⁵

Finora si è parlato dell'insegnamento che Rinaldi tenne nello Studio di San Domenico Maggiore, una Facoltà teologica che poteva essere frequentata anche dai non appartenenti all'Ordine. Il suo ruolo di docente è però più noto per aver insegnato diversi anni (precisamente dal 1615 al 1626) nello Studio pubblico della capitale, l'attuale Università Federico II, come risulta da una vecchia ricerca di Francesco Scandone.⁶

A conferirgli tale incarico era stato il viceré conte di Lemos, l'autore di una nota riforma dell'Università, introdotta poi nel 1616 dal successivo viceré, il duca d'Ossuna, con un'apposita prammatica. Il Lemos ebbe sempre in grande considerazione il frate napoletano, che del resto, al dire di Amabile,

¹ FIRPO, *Processo*, p. 163.

² MOPH, x, p. 343.

³ Cfr. *infra*, p. 507, all'altezza della nota 1.

⁴ ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 462, pagg. n. num. (fra le uscite dei mesi di aprile, giugno e agosto 1594). Per il secondo mandato cfr. *infra*, p. 508, nota 1.

⁵ M. MIELE, *Indagini sulla comunità conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)*, «Bruniana & Campanelliana», 1, 1995, p. 188, ove vengono citati V. G. LAVAZZUOLI, *Catalogo*, cit., p. 53, e FIRPO, *Processo*, pp. 164-165.

⁶ F. SCANDONE, *La cattedra del testo di S. Tommaso de Aquino nella R. Università di Napoli e i suoi insegnanti domenicani (1616-1806)*, «Memorie Domenicane», XLIII, 1926, pp. 19-44, 177-196, spec. pp. 178-179.

già dal 1592 avrebbe fatto parte della giunta di revisione dei conti del Regno.¹ Il secondo conte di Lemos in persona inoltre lo chiamò nella giunta di giurisdizione da lui stesso creata. Il cardinale arcivescovo del tempo Diego Carafa, a sua volta, in una lettera al cardinale protettore dei domenicani Scipione Borghese dell'8 novembre 1616, si espresse a riguardo in questi termini: «al tempo del Sig. Conte di Lemos è stato uno di quelli che intervenivano nella Giunta collaterale delle materie appartenenti alla giurisdizione ecclesiastica, e si è portato bene in una causa di questa mia chiesa».²

Ma torniamo alla cattedra di san Tommaso. Questa gli venne conferita, come attesta Scandone nella sua ricerca, l'anno prima della riforma dell'Università, quindi nel 1615. Il corso era a carattere straordinario, aveva luogo nei numerosi giorni festivi, poteva contare su uno stipendio di 50 ducati l'anno ed era di esclusiva spettanza di un domenicano. Col nuovo viceré, il duca d'Ossuna, i rapporti di Rinaldi non saranno gli stessi, il che a un certo momento lo costrinse ad abbandonare il corso, insieme peraltro ai due suoi confratelli impegnati nell'insegnamento universitario, come vedremo più avanti. Lo strambo viceré però non sopravviverà molto all'episodio che gli fece prendere una decisione così grave e la sua sostituzione comportò il reintegro dei docenti dell'Ordine. Rinaldi dovrà però a un certo momento farsi sostituire da Paolino Serafino da Aversa prima e dal futuro vescovo di Potenza Michele Torres poi, perché preso per la seconda volta dal governo provinciale dei suoi confratelli. Nel 1621, cessato il provincialato, potrà riprendere di persona il corso, che portò avanti fino a quando nel 1626 lo cedette definitivamente per essere stato destinato all'episcopato.

3. LA CARRIERA PRELATIZIA

Rinaldi, accanto all'insegnamento, ebbe tutta una serie di responsabilità prelatizie, che finora ci si è curati di fissare solo in parte. Campanella allude solo a un paio di esse, ma probabilmente gli erano note anche diverse altre. Si tratta di provincialati, priorati, vicariati, responsabilità particolari in ambito capitolare (alludo ai capitoli: provinciali e generali).

Il primo incarico in quest'ambito Rinaldi lo ebbe dal provinciale Domenico da Nocera, che il 15 gennaio 1599 gli affidò l'ufficio di suo vicario durante la propria assenza da Napoli.³ Si trattò di un'incombenza che nel suo caso non sembra essere stata seguita in tempi brevi da incarichi più o meno simili. Occorre comunque tener presente che due anni prima Rinaldi aveva

¹ AMABILE, *Castelli*, I, p. 46.

² S. L. FORTE, *I Domenicani nel carteggio del card. Scipione Borghese protettore dell'Ordine (1606-1633)*, AFP, XXX, 1960, p. 399.

³ M. MIELE, *Indagini*, cit., p. 190 (ove attingo da ASN, Corp. Rel. Soppr., 582, p. 403).

fatto un viaggio alla volta di Roma insieme allo stesso provinciale ora menzionato, probabilmente per deporre davanti ai responsabili del Sant'Ufficio sull'affare Bruno, pensa Spampinato.¹

Un secondo incarico di prestigio gli sarà conferito durante il capitolo provinciale che iniziò il primo maggio 1610 a San Domenico Maggiore, dove ebbe il ruolo di definitore.² Definitore sarà pure al capitolo generale tenuto a Bologna nel 1615³ e a quello provinciale tenuto a San Domenico Maggiore a metà aprile 1617.⁴

Nel quadriennio 1611-1615 gli tocca guidare i suoi confratelli negli incarichi di maggior prestigio nel Sud: nel primo biennio quale provinciale della Provincia Regni, un territorio poco più vasto della Campania con poco meno di una cinquantina tra conventi e case e circa un mezzo migliaio di frati;⁵ in quello successivo quale priore di San Domenico Maggiore, il più importante convento di tutta la Provincia del Regno, anzi dell'intero Mezzogiorno. Per il primo incarico era stato eletto il 28 maggio 1611 e terminerà il mandato il 27 aprile 1613 con l'elezione del successore;⁶ per il secondo l'elezione dei suoi confratelli e la conferma provincializia ebbero luogo il 17 giugno 1613. Quest'ultimo mandato durò almeno fino ai primi di marzo del 1615.⁷ Nel corso del provincialato, e precisamente il 29 aprile 1612, le norme dell'Ordine lo obbligarono a tenere in San Pietro Martire un capitolo provinciale finalizzato alla scelta dei delegati che avrebbero partecipato al capitolo dell'Ordine cui sarebbe stata affidata l'elezione del nuovo maestro generale dei domenicani.⁸ A tale capitolo, che verrà celebrato a Roma a partire dall'11 giugno 1612, partecipò egli stesso.⁹

La stima dei suoi confratelli volle che tra il 1619 e il 1623 affrontasse un secondo quadriennio con le stesse modalità del primo. L'elezione a provincia-

¹ Ivi; V. SPAMPINATO, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Messina, Principato, 1921, p. 557. È però anche possibile che tale viaggio sia dovuto ai problemi creati dal rifiuto della riforma del 1595, di cui più avanti, un fatto che aveva coinvolto in prima persona tutti e due i frati.

² ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 582, p. 501.

³ MOPH, XI (l. e tip. cit., 1902), p. 238. Ciò probabilmente in forza del mandato conferitogli dal capitolo provinciale della sua Provincia fin dal 27 aprile 1613. Cfr. ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 582, p. 529.

⁴ ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 582, p. 545.

⁵ Su tali cifre cfr. M. MIELE, *Indagini*, cit., p. 159.

⁶ ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 582, rispettivamente pp. 511 e 529. Fu verso la fine di questo biennio che dovè autorizzare la fondazione del convento di Torre del Greco, poi distrutto dall'eruzione vesuviana del 1631. Cfr. T. VALLE, *Breve compendio*, cit., p. 318.

⁷ ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 581, rispettivamente pp. 201 e 209; 582, p. 531. Nei due anni in cui rivestì questa carica il provinciale che aveva preso il suo posto gli conferì due incarichi di rilievo: quello di suo vicario mentre egli svolgeva la visita alla Provincia (14 settembre 1613), e l'indagine sui «subortos tumultus» nel convento napoletano del Rosario (14 febbraio 1615). ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 582, pp. 534, 541.

⁸ ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 582, p. 521. L'elezione cadrà su Serafino Secchi da Pavia.

⁹ MOPH, XI, p. 183.

le avvenne questa volta il 20 aprile 1619, mentre la richiesta conferma giunse quattro giorni dopo;¹ l'incarico durò fino alla fine di aprile 1621.² La scelta priorale ebbe luogo invece il 18 agosto 1621; il relativo mandato durò fino all'autunno del 1623.³

Rinaldi coronò la sua carriera prelatizia con il vescovato. Si è già fatto cenno alla data in cui il governo spagnolo ne preconizzò il nome e a quella in cui Urbano VIII lo promosse ufficialmente alla sede di Mottola. La consacrazione episcopale dovè seguire poco dopo.⁴ È improbabile che abbia fatto in tempo a raggiungere la sua diocesi. Morì infatti a Napoli il 29 settembre di quello stesso 1627 e fu sepolto in San Domenico Maggiore.⁵ Pochi giorni dopo il collegio dei teologi, di cui aveva fatto parte, ne tenne la commemorazione ufficiale, durante la quale toccò a un gesuita prendere la parola.⁶

Teodoro Valle, che se non poté conoscerlo personalmente ebbe agio di mettere su carta le voci che all'epoca della stampa del proprio libro (il 1651) si facevano ancora sentire sul suo conto, si esprime in questi termini: «mostrossi persona molto posata di religione, di grande esperienza, di raro e accorto consiglio. Fu caro a molti principi per le sue ottime consulte, de quali negli lor governi si servirono». ⁷ In un elogio funebre del suo convento di affiliazione, meno ridotto di quello trascritto da Valle, Vincenzo Gregorio

¹ ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 582, p. 561. La conferma gli fu data da Raffaele Riphos, già vescovo di Elna ma non ancora esonerato dall'incarico di vicario del maestro generale dell'Ordine.

² Ivi, p. 573. Nel corso di questo provincialato accettò di firmare una convenzione che avrebbe dovuto mettere fine agli scontri sul problema della riforma che da oltre un trentennio avevano agitato i rapporti tra la Provincia del Regno e la Congregazione della Sanità, cosa sulla quale era intervenuto il capitolo generale tenuto a Lisbona nel 1618. I frati della Sanità con i quali venne firmata l'intesa erano gli eredi di quei confratelli contro i quali egli si era duramente scontrato a San Domenico Maggiore nel 1595, come si dirà più avanti. La distensione non avrà alcun successo. M. MIELE, *La riforma domenicana a Napoli nel periodo post-tridentino (1583-1725)*, Roma, S. Sabina / Poliglotta Vaticana, 1963, pp. 227-228, 377-378.

³ ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 581, p. 228 (inizio mandato); 582, pp. 576 e 589 (rispettivamente, inizio e fine mandato). Anche nel corso di questo priorato ebbe altri due incarichi di rilievo: il primo settembre 1621 il provinciale del tempo gli conferì l'incarico di vicario «totius Provinciae generalem cum ampla auctoritate»; il successivo 8 novembre lo nominò commissario generale «totius Provinciae super omnes causas tam civiles quam criminales». Ivi, p. 577.

⁴ F. SCANDONE, *La cattedra*, cit., p. 178, assegna la consacrazione al giorno stesso in cui il papa, in base alla fonte riportata nella precedente nota 1 di p. 499, gli conferì l'episcopato, ma non è facile credergli.

⁵ Così Valle, sop e Lavazzuoli. Sbaglia quindi AMABILE, *Castelli*, I, pp. 259, 260, 301, quando afferma di attenersi al necrologio di cui parlano i primi due e intanto pone la morte al 27 settembre. Nella stessa svista incorre L. FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Firenze, Sansoni, 1947, p. 64.

⁶ Così nel necrologio del convento trascritto da T. VALLE, *Breve compendio*, cit., p. 319. L'autore poche righe prima afferma di suo pugno che il figlio di S. Ignazio parlò «stupendamente».

⁷ Ivi, p. 318.

Lavazzuoli lesse quest'altra affermazione: «omnibus charus et dilectus existens, tam nobilibus quam aliis».¹

4. TRE BATTAGLIE EMBLEMATICHE

Che dire di queste affermazioni? Si tratta di prenderle nel loro giusto peso. In caso diverso, potrebbero dare un'idea distorta di quest'amico di Campanella, quasi che Rinaldi avesse per tutti solo atteggiamenti di benevola accoglienza. Risulta invece che, in più di un caso, si schierò su uno dei due fronti di battaglia. Mi riferisco alla sua netta presa di posizione quando, nell'aprile 1595, si trattò di avallare la riforma introdotta in San Domenico Maggiore con la forza dal cardinal Michele Bonelli e da Clemente VIII in persona; quando, sul finire del 1618, il duca d'Ossuna impose il giuramento immacolatista all'intera Università di Napoli; e, infine, quando, due anni dopo, lo stesso viceré del tempo cercò di cambiare le carte in tavola pur di non lasciare l'incarico al suo successore, come gli aveva ordinato il re di Spagna.

Ho ricostruito minutamente in altra sede le vicende che nel 1595 opposero i 'figli' di San Domenico Maggiore nel loro complesso, tra questi il Rinaldi, ai frati riformati della Sanità.² In sostanza il potente seggio nobiliare di Nido, il cardinale Michele Bonelli e Clemente VIII si erano trovati d'accordo nell'imporre al convento la riforma con le maniere forti. Ciò aveva comportato l'introduzione fra le sue mura dei riformati della Sanità, previa l'evacuazione forzata dei confratelli non-riformati che ne occupavano lo spazio da sempre. Questi ultimi, di conseguenza, dovettero cercare alloggio di fortuna altrove in città. Una riforma imposta dall'alto era stata già messa in atto su decisione di Sisto V nel 1586 nel non lontano convento di San Pietro Martire, ove le cose erano andate incontro a un completo fallimento.³ La vicenda dell'86 non aveva dovuto lasciare indifferente Rinaldi, anche se costui, in quel momento, era già trasfiliato a San Domenico Maggiore da tre anni.

Il fallimento dell'iniziativa, voluta in ultima istanza da Clemente VIII, sarà ancora più completo e clamoroso. Si rispose infatti all'atto di forza con un vero assalto al convento, che i non-riformati rioccuparono *manu armata* nel pomeriggio del 5 aprile 1595 non senza aver cacciato prima gli intrusi, tutti provenienti dalla riforma della Sanità. Nelle loro mani rimase solo il provinciale, padre Marco Maffei da Marcianise, appartenente egli pure alla Sanità. San Domenico Maggiore si trasformò così in un fortilizio difeso come un

¹ V. G. LAVAZZUOLI, *Catalogo*, cit., p. 56.

² M. MIELE, *La riforma*, cit., pp. 119-142.

³ Ivi, pp. 98-104. Le imposizioni, introdotte dal nunzio in persona, porteranno all'uccisione di uno sbirro e all'esecuzione capitale in piazza Mercato del converso che aveva perpetrato il delitto.

castello minacciato d'assedio, un fortilizio che manterrà le sue posizioni per oltre due mesi. Gli occupanti, per aumentare la loro capacità difensiva fecero breccia sull'opinione pubblica, che rese impotente anche il viceré conte di Miranda.

Tre giorni dopo l'inizio dell'occupazione i capi della rivolta scrissero al responsabile del Regno una lettera per manifestargli la loro visuale delle cose e chiedergli soccorsi materiali. La lettera, che portava in calce la firma di sei autorevoli frati occupanti, e al primo posto quella di Serafino da Nocera, si appellava al proprio onore e reputazione, cui – precisavano gli autori – «siamo tanto obbligati, come huomini, christiani e religiosi».¹

L'atto di forza alla fine si risolse in favore dei rivoltosi. Clemente VIII infatti preferì cedere, cosa che il cardinal Bonelli accettò solo per ubbidienza al papa. È sintomatico il fatto che quattro dei firmatari della lettera di cui sopra – Domenico da Nocera, Domenico d'Angri, Serafino da Nocera e Serafino da Napoli – nel corso degli anni seguenti diverranno provinciali e che uno di essi, il nostro Serafino, raggiungerà pure l'episcopato.

Da notare che, negli anni immediatamente seguenti, il nunzio Jacopo Aldobrandini fu, nella sua corrispondenza con Roma, particolarmente severo con quest'ultimo. A suo giudizio il vero capo della rivolta era stato lui. Avrebbe quindi meritato di essere punito più degli altri. Il 6 settembre 1596, per esempio, dopo aver fatto notare al cardinal segretario di Stato il card. Cinzio Aldobrandini che i domenicani a Napoli hanno nuovamente fatto parlare di sé per «seditioni e scandali», dichiara che alle spalle degli incriminati doveva esserci come in passato l'ex reggente Rinaldi e aggiunge: «L'autore di consigli et delli indirizzi et che fece ritenere il provinciale nel convento di San Domenico tanto tempo come prigioniero fu un fra Serafino Rinaldi, già regente dello Studio, che era presente in detto convento et di molto seguito, il quale ho scritto altra volta che mi sono meravigliato non sia in capo di lista, perché, se bene egli non si scopriva come facevano gli altri che si potevano dar per matti alle cose che facevano, lavorava nondimeno sott'acqua et era il consultore di tutte le deliberationi».² La cosa gli era andata bene – rincalza in altre due lettere del primo dicembre 1600 e del 16 maggio 1601 a degli interlocutori cui dà il nome di «Riformatori Apostolici» – perché, durante l'occupazione di San Domenico, «accortamente» si era spostato nella certosa di San Martino, in cui aveva l'incarico di lettore, e di là aveva continuato a «fomentare» i confratelli ancora rinchiusi nel convento da lui momentaneamente abbandonato.³ Il 16 febbraio 1601 accenna nuovamente a disordini e difficoltà, e poi rileva: «intendo che quel fra Serafino da

¹ Ivi, p. 364.

² Firenze, Archivio di Stato, *Carte Strozziiane*, serie I, filza 214, f. 214. Cfr. anche filza 198, c. 103^{r-v}.

³ Ivi, filza 218, Reg. di Napoli 72; filza 219, Reg. di Roma 75.

Nocera che fu capo della ribellione, cerca di provare avanti un commissario che si è procurato che quando li riformati furono cacciati di S. Domenico, egli non fece loro violenza». ¹ Dalla lettera del 9 maggio 1603 infine risulta che non ha affatto cambiato idea a tal riguardo: «da fra Serafino da Nocera mi è stata resa la lettera di Vostra Signoria Illustrissima – scrive al cardinale di San Giorgio – in sua raccomandatione, et come gli ho detto che per obbedirla non gli mancherò d'ogni aiuto e favore, così lo farò in effetto, se ben so che questo fu uno delli capi principali della rebellione che si fece in San Domenico con tanto scandalo universale quanto ella potette sapere all' hora, di che ha voluto qualche volta scusarsi, ma con meco, che son molto bene informato, non è passata la scusa [...]». ²

Il secondo scontro in cui anche Rinaldi giocò una parte rilevante non ebbe come avversaria l'autorità ecclesiastica ma quella politica del viceré duca d'Ossuna. ³ Si trattò di un episodio accaduto nella festa dell'Immacolata del 1618, anno in cui il duca, spinto dai gesuiti, si sentì in dovere di imporre il giuramento a favore della dottrina dell'Immacolata sia ai magistrati, ai baroni e ai rappresentanti della città, che ai dottori e ai professori dell'Università, cosa che i tre domenicani in quel momento fra questi – il provinciale Domenico Gravina, noto controversista, il nostro Rinaldi e il futuro vescovo di Tropea in Calabria Ambrogio Cordova – e i rappresentanti della città si rifiutarono recisamente di fare. I primi perché, a loro dire, un giuramento del genere avrebbe rinnegato quello emesso all'interno del proprio Ordine di seguire sempre e ovunque nel loro insegnamento la dottrina di san Tommaso.

I domenicani erano convinti che il viceré non aveva diritto a ingerirsi in una questione teologica in cui la decisione non spettava al potere secolare,

¹ Ivi, filza 219, Reg. di Napoli 73.

² Ivi, filza 221, Reg. di Roma 94. AMABILE, *Congiura*, I, p. 39, scrisse che Rinaldi, ritenuto dal nunzio il «promotore principale della ribellione, fu [...] per ordine di lui carcerato più tardi, e tenuto sotto processo per parecchi anni», cosa che il noto biografo di Campanella ritiene di attingere dalle *Carte Strozziiane* finora citate. Indubbiamente l'Aldobrandini si augurò più volte la cattura dell'autorevole domenicano e continuò a tenerlo sotto pressione per anni. Ma con quali risultati? È possibile, soprattutto, documentare con certezza la sua carcerazione effettiva? Quest'ultima cozza con i due incarichi di prestigio da lui ottenuti e gestiti, guarda caso, proprio nel lasso di tempo a ridosso della rivolta di San Domenico Maggiore: il secondo mandato in qualità di reggente dello Studio (ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 463, pagg. n. num.: tra le uscite di giugno e dicembre 1596) e l'incarico conferitogli dal provinciale Domenico da Nocera il 15 gennaio 1599 di fungere da suo vicario (cfr. *supra*, p. 503, all'altezza della nota 3), e ciò mentre era ancora in pieno corso il «processo» intentatogli dal nunzio. L'avvicendamento degli incarichi che gli vennero conferiti una volta scagionato da tutto, inoltre, non collima con quello ricostruito da Amabile nella stessa pagina, come risulta da quanto detto finora.

³ Anche questa contesa è stata da me largamente approfondita con le relative fonti. Cfr. M. MIELE, *Domenico Gravina O.P. (1573-1643). Cenni bio-bibliografici*, «Memorie Domenicane», LXXXVI, 1969, pp. 122-125.

cosa su cui il cardinale arcivescovo della capitale Decio Carafa dava loro ragione. Presero contatto in merito con il loro procuratore generale a Roma, con Paolo V e con la Congregazione del Sant'Ufficio. Si dichiararono inoltre disposti a «perdere le cathedre e la vita istessa», se necessario, pur di tener duro in una faccenda che, oltre tutto, avrebbe ridato un pretesto ai protestanti per attaccare i cattolici. Non ci fu nulla da fare. Il rifiuto del giuramento comportò la perdita delle cattedre. Queste vennero restituite ai loro detentori, poco meno di due anni dopo, quando cioè l'Ossuna venne allontanato da Napoli e dal Regno.

È in rapporto a tale allontanamento che si materializzò la terza presa di posizione di Serafino da Nocera. Nel 1620 le intemperanze e il malgoverno dell'Ossuna avevano spinto Madrid ad intervenire. A sostituirlo era stato designato il cardinale Gaspare Borgia. Ma il duca trovò tutta una serie di scuse per mettere in crisi questo passaggio di consegna e così avere le possibilità di tornare in auge in un secondo momento. Borgia, per un certo tempo rispose con calma alle dilazioni pretestuose dell'Ossuna. In seguito ruppe gli indugi, giunse a Napoli ed entrò in possesso della sua carica.¹

A spingerlo decisamente in questa direzione fu, secondo quanto scrisse un autore riportato da Toppi e dagli autori settecenteschi degli *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, proprio l'amico di Campanella. Ecco infatti in che modo si esprimono Quétif ed Échard: «Seraphinum hunc laudat Horatius Feltrio in suo libro cui titulus *Conatus irriti Ossunae ducis*, in quo dicitur: "in-signis theologus Dominicanus, cuius consiliis motus cardinalis de Borgia, prorex Neapolitanus institutus, Neapolim celerrime accurrit ac Regni perniciem a duce Ossunensi coniuratam praevenit"».²

5. RINALDI E CAMPANELLA: LE TESTIMONIANZE DEGLI ANNI 1604-1609

Rinaldi era già a San Domenico Maggiore da sei anni quando Campanella, sul finire del 1589, lasciò la Calabria e si trasferì a Napoli stabilendosi, per i primi mesi almeno, nello stesso convento. Di qui partirà in seguito alla condanna inflittagli il 28 agosto 1592 per essersi trattenuto a lungo in case private e aver professato la dottrina di Telesio.³ Fu in questi due anni e mezzo che l'ancora giovane professore dello Studio dei domenicani di Napoli conobbe e cominciò ad apprezzare il giovanissimo filosofo di Stilo? È del tutto probabile, anche se non è detto che già allora si rese conto del suo vigore intellettuale. È più facile pensare che la reciproca attrazione dei due uomini si sia avuta in un'epoca in cui Campanella era già famoso per i suoi scritti, i

¹ Cfr. G. CONIGLIO, *I viceré spagnoli di Napoli*, Napoli, F. Fiorentino, 1967, pp. 192-207.

² SOP, II, pp. 451-452. Per Toppi cfr. la sua *Biblioteca Napoletana*, cit., p. 278.

³ ASN, Corp. Rel. Soppr., 582, p. 346.

suoi cinque processi e le sue sofferenze nelle carceri partenopee, quindi nei primi anni della sua detenzione nei castelli della capitale.

A spingere lo Stilese verso Rinaldi possono essere stati, da una parte, la presa di posizione da questi assunta nella clamorosa ribellione all'imposizione della riforma del 1595, anno in cui Campanella era a Roma per il suo terzo processo; dall'altra, il fatto che Rinaldi godeva già di molto prestigio dentro e fuori convento, grazie anche al proprio rango nobiliare e forse ai suoi servizi all'interno della giunta di revisione dei conti del Regno. Quanto alle origini della simpatia di Rinaldi nei confronti dello Stilese è più difficile dire. Probabilmente il maestro di San Domenico Maggiore vedeva nel frate calabrese un'apertura umana e una ricchezza culturale che mancavano ad altri.

La prima testimonianza su quest'amicizia risale, per quanto ci è dato sapere, al 1604, l'anno in cui – scrive Firpo – Campanella, «tramite il devoto e autorevole confratello Serafino Rinaldi, fa pervenire al viceré [il conte di Benavente] un suo parere, il *De regimine Regni Neapolitani* (perduto), forse rifiuto poi negli *Arbitrii* del 1608». ¹ Ritornerò sulla questione.

Luigi Amabile e Vincenzo Spampanato hanno fatto credere che Campanella nel 1607 scrisse a Rinaldi una lettera-opuscolo dedicata alla «pestilenzia coloniensi obiter». Il trattatello sarebbe stato abbozzato nel corso della permanenza a Napoli di Gaspare Schoppe, ² l'autore della famosa lettera sulla morte di Giordano Bruno sul rogo di sette anni prima, ³ oltre che il convertito, il filologo e il controversista che godrà anche in seguito dell'amicizia del filosofo di Stilo, sia pure non sempre meritatamente, come si vedrà fra poco. ⁴ Ma si tratta di un errore. Il destinatario dell'opuscolo sulla peste di Colonia fu in realtà un altro amico di Schoppe: il tedesco Serafino Henot, ⁵

¹ L. FIRPO, *Campanella T.*, DBI, XVII, Roma, 1974, p. 381.

² L. AMABILE, *Il codice delle lettere del Campanella nella Biblioteca Nazionale e il libro delle poesie dello Squilla nella Biblioteca de' PP. Gerolamini in Napoli*, Napoli, A spese dell'Autore, 1881, pp. 19-20; IDEM, *Castelli*, I, pp. 46-58; T. CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di V. Spampanato, Napoli, Laterza, 1927, pp. 112-117.

³ *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, a cura di E. Canone, Firenze, Olshki, 2000, pp. CX e 192-193.

⁴ Su di lui, oltre alle ricerche di Amabile, cfr. M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gaspare Schoppe e il machiavellismo del Seicento*, Milano, Giuffrè, 1962; F. R. HAUSMANN, *Zwischen Autobiographie und Biographie. Jugend und Ausbildung des Fränkisch-Oberpfälzer Philologen und Kontroverstheologen Kaspar Schoppe (1576-1649)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995. Ringrazio E. Canone che mi ha segnalato questi due studi. Sull'opportunità di Schoppe tornerò più avanti.

⁵ L. FIRPO, *Campanella T.*, cit., p. 383. Questo destinatario è attestato dallo stesso Campanella in T. CAMPANELLA, *Syntagma de libris propriis*, a cura di V. Spampanato, Firenze ecc., Bestetti e Tumminelli, 1927, p. 33, dove però Spampanato corregge erroneamente in *Henotos* il corretto *Henotos* delle stampe antiche, come risulterà meglio dalla imminente nuova edizione del *Syntagma* a cura di Germana Ernst, che qui ringrazio per avermi anticipato la precisazione.

appartenente a una famiglia di Colonia che ebbe un ruolo di grandissimo rilievo nell'organizzazione internazionale delle poste in quegli anni.¹

Il 1607 non è soltanto l'anno in cui inizia la lunga corrispondenza di Campanella con lo Schoppe, una corrispondenza che coinvolge pure Rinaldi, come si vedrà più avanti. È anche l'anno in cui Caravaggio eseguì a Napoli una Madonna del Rosario, ora conservata nel Kunsthistorisches Museum di Vienna, che gli era stata commissionata per la cappella del Rosario annessa alla chiesa domenicana e che già nel settembre di tale anno risulta rifiutata e messa in vendita. Ci si chiede: la cosa ha un qualche aggancio con i nostri due personaggi?

Il problema è stato sollevato qualche anno fa per quanto riguarda Campanella, che Ferdinando Bologna ha additato, sia pure con molta cautela, nell'«ombroso domenicano che spunta in modo così inquietante dietro il braccio teso di Pietro Martire» del quadro.² A ciò si è aggiunto ultimamente la suggestiva proposta del pittore e ricercatore napoletano Bruno Fermariello, che ha visto nel committente del quadro, riprodotto sul suo lato sinistro rispetto allo spettatore, l'avvocato Camillo Medici, lo stesso giurista che nel 1595 aveva appoggiato legalmente i domenicani di San Domenico Maggiore nel rifiuto della riforma loro imposta da Clemente VIII, di cui si è parlato in precedenza. Per l'identità dell'avvocato basta fare un raffronto tra il viso del committente dipinto da Caravaggio e il busto in marmo di Camillo Medici dello scultore d'Auria, tuttora visibile sulla sua tomba nella chiesa napoletana dei SS. Severino e Sossio.³ Per il suo ruolo nella ribellione del 1595 non c'è che da consultare quanto scrisse sul finire dell'Ottocento un esperto di San Domenico Maggiore come Benedetto Minichini.⁴

Le due affermazioni aggiungono qualcosa a quanto già detto fin qui, anche se pongono pure tutta una serie di interrogativi. Le aggiunte consistono sostanzialmente nel fatto che Caravaggio avrebbe in certo modo celebrato la rivolta domenicana del 1595 appoggiata in primo luogo da Rinaldi inserendo nel dipinto un domenicano discusso qual era Campanella e il legale che la consigliò, cosa che potrebbe essere all'origine del rifiuto del quadro quando questo venne consegnato a chi di dovere. Gli interrogativi sorgono sia dal fatto che non è facile spiegare in che modo Caravaggio abbia potuto dipingere Campanella se costui in quel momento era segregato in carcere, sia dal fatto che la somiglianza tra il misterioso domenicano della Madonna

¹ Anche per questi ragguagli sul ruolo degli Henot sono debitore alla studiosa di cui sopra.

² F. BOLOGNA, *Caravaggio. L'ultimo tempo (1604-1610)*, Napoli, Electa, 2004, p. 23.

³ S. DE STEFANO, *L'uomo del mistero dipinto da Caravaggio*, «Il Corriere del Mezzogiorno», 2 nov. 2006, p. 17.

⁴ B. MINICHINI, *Per dichiarare monumento nazionale San Domenico Maggiore*, Napoli, A. Belisario e C., 1886, p. 132.

del Rosario e quello che a tutt'oggi è considerato il primo e miglior ritratto dello Stilese è tutta da dimostrare.¹ Problematico è anche supporre che a fare da tramite tra Campanella e Caravaggio sia stato il frate di San Domenico Maggiore, cosa di per sé resa possibile anche dal fatto che la moglie dell'avvocato Medici col quale il legale sarebbe stato in contatto all'epoca dell'assedio di San Domenico Maggiore del 1595 era Laura Orsini, originaria di quella stessa città di provincia (Nocera) da cui proveniva la famiglia di Rinaldi.

Gli incontri napoletani, sia pure solo epistolari, di Schoppe con Campanella spinsero quest'ultimo – che sperò a lungo, quindi anche dopo la sua partenza da Napoli, nella possibilità che il convertito venuto dalla Germania intervenisse in modo decisivo presso Paolo V per la soluzione del suo caso – a scrivere tutta una serie di lettere, alcune delle quali alludono al ruolo tutto particolare del nostro Rinaldi, il «tutore» che continua ad appoggiarlo in tutte le maniere possibili, tra l'altro procurandogli copie dei suoi scritti, che il frate calabrese era costretto a correggere in fretta e a inoltrare a quanti glieli chiedevano, interessandosi per il suo passaggio da un carcere all'altro, il che gli avrebbe permesso di curare i mali di cui soffriva, o facendosi latore di sue lettere al figlio del viceré.² Non tutte le lettere di Schoppe mostrano però la benevolenza e il disinteresse che Campanella – a parte qualche screzio (uno di essi balzerà agli occhi più avanti) – immaginava di riscontrare in lui, cosa che non poteva non toccare profondamente anche Rinaldi.

Amabile ha potuto documentare infatti anche un genere di pretese che il tedesco avanzò dopo il suo ritorno in Germania. Alludo a quanto egli scrisse al medico Giovanni Fabri da Augusta il 27 agosto 1608: «Ho fatto assai minacce a Serafino se ora, con l'occasione di questo danaro, non recuperi i libri e non li mandi subito a me».³ Il danaro di cui egli parla era quello dei Fugger, che avevano promesso di interessarsi a Campanella anche finanziariamente. Ma perché le 'minacce' a Rinaldi, e di riflesso a Campanella? Con questo suo modo di parlare Schoppe non faceva che scoprire tutte le sue carte nei riguardi del filosofo e di quanti lo assistevano, un atteggiamento che aveva già contraddistinto poco prima Daniele Stefano, un altro interes-

¹ Ci si riferisce al dipinto di Francesco Cozza eseguito tra il 1630 e il 1631, conservato nel Palazzo Caetani a Roma. Nella pubblicazione di Ferdinando Bologna il problema si complica perché l'immagine che l'autore allega (*Caravaggio*, cit., p. 22) non è quella di Cozza, e neppure quelle eseguite in Francia pochissimi anni più tardi (cfr. *Tommaso Campanella. L'iconografia, le opere e la fortuna della "Città del Sole"*, a cura di E. Canone, G. Ernst, Milano, Edizioni Biblioteca via Senato, 2001, pp. 15 e figg. I-III), bensì una di quelle fatte eseguire nella seconda metà dell'Ottocento, se non ancora più in là (ivi, tavv. IX e X). Bologna scrive che Caravaggio poté vedere Campanella negli anni dei processi romani durante la comune detenzione nelle carceri della città (*Caravaggio*, cit., p. 29).

² AMABILE, *Castelli*, I, pp. 52, 53, 56, 98, 100. Per l'ultima prestazione cfr. anche T. CAMPANELLA, *Lettere*, cit., p. 129.

³ AMABILE, *Castelli*, I, p. 100; II, pp. 39-40 (doc. 138).

sato interlocutore dello Stilese. I due, più che essere disposti a far uscire con tutti i mezzi Campanella dal carcere, erano intenti a impossessarsi delle sue idee e dei suoi manoscritti, sui quali contavano per le loro pubblicazioni personali. Giustamente Amabile condanna duramente questa loro «ingordigia» e fa capire che anche Rinaldi si rese conto di tale ignobile *affaire*: «Fra Serafino era rimasto disgustato di Daniele Stefano. Sicuramente dovè rimanere tanto più disgustato dello Scioppio».¹

Ma torniamo al ruolo di mediatore che Rinaldi continuò ad avere tra il suo amico in carcere e Schoppe. Questo ruolo è testimoniato da due lettere campanelliane del 1609. Quella del 18 maggio di tale anno è consacrata al problema della sua liberazione, ancora in sospeso nonostante le promesse, e al tema della profezia, sempre caro a Campanella. A destare l'interesse di chi si occupa di Rinaldi è la nota apposta subito dopo il saluto finale. In essa Campanella è, allo stesso tempo, laconico ma anche estremamente eloquente: «Caetera Seraphinus docebit: ipse constanter et prudenter mihi adest etc.». ²

In quella scritta a Schoppe il seguente 7 novembre, invece, il filosofo calabrese menziona Rinaldi due volte: agli inizi, ove Campanella rimprovera seccamente il proprio interlocutore tedesco per aver oltrepassato nelle sue richieste certi limiti; e alla fine, ove indica il percorso che la lettera da lui scritta dovrà fare per arrivare al destinatario.

La lettera inizia in effetti con un richiamo al fatto che è stato il suo amico di San Domenico Maggiore ad avergli comunicato il desiderio del destinatario di poter ricevere una risposta, anche se questo non significa, sottolinea con forza Campanella, che egli sia tenuto a darla: «Accepi quod cupis a Seraphino, atque intellexi quod et ille admonet, a me te responsum desiderare; non autem imperare mihi quid potes [...] satis superius pro me fecisti; si ultra renuis, nemo te coget...».

La lettera si chiude con l'indirizzo napoletano di Rinaldi e quello romano di Schoppe: «A Gaspar Scioppio, Roma; S. Brigita, subito subito; raccomandata, al Serafino, in convento». ³ Come si vede, in quel momento Rinaldi non risiedeva in San Domenico Maggiore, ma nel convento che il suo Ordine possedeva sulla collina di Posillipo. Si trattava, indubbiamente, di un

¹ Ivi, I, p. 101. Rinaldi si era già scontrato con Schoppe tempo prima, quando egli e il confessore Berillari, impagabili consiglieri almeno fino al 31 ottobre 1607 (cfr. la lettera che Schoppe inviò a Fabri in tale data, ivi, II, doc. 111, p. 29), vista l'inutilità della strategia che contava sulla liberazione di Campanella dal carcere napoletano grazie alle autorità spagnole, si stavano orientando per una consegna del prigioniero all'Inquisizione romana, mentre Schoppe, appoggiato dai Fugger, si era mostrato decisamente contrario a questa scelta per non perdere i vantaggi di natura culturale che contava di continuare ad avere con un Campanella ancora nelle carceri vicereali. Ivi, I, pp. 75, 95. Per lo scontro di Rinaldi con Daniele Stefano cfr. T. CAMPANELLA, *Lettere*, cit., p. 141 (Campanella a G. Fabri, sul finire del mese di aprile 1608: «e le cose tardarono per disgusti di Abacuc [Daniele Stefano] col tutore [Serafino da Nocera]»).

² T. CAMPANELLA, *Lettere*, cit., p. 151.

³ Ivi, pp. 152, 156.

soggiorno temporaneo. Il trasferimento in collina, nel caso di Rinaldi, era dovuto con tutta probabilità a ragioni di salute, come già alcuni anni prima.¹ Anche allora Posillipo era un luogo ideale per riprendersi.

6. RINALDI E CAMPANELLA: LE TESTIMONIANZE DEGLI ANNI 1611-1626

Si tratta di attestati di diversa natura, il primo dei quali è contenuto in un *Sommario* inedito e anonimo conservato in un codice della Biblioteca Apostolica Vaticana² pubblicato ultimamente da Germana Ernst per documentare le penose vicende dell'*Atheismus triumphatus*.³

Il *Sommario*, steso in vista della riunione della commissione del Sant'Ufficio del 17 febbraio 1628 e indirizzato al cardinal Francesco Barberini, registra al secondo posto il brano di una lettera del 29 ottobre 1611 che Campanella aveva indirizzato al segretario di Stato card. Scipione Borghese, lettera che aveva questo tenore: «V. S. Ill.ma parli al provinciale di Napoli, mò venuto a Roma, che lui è mio tutore e curatore, e sa questi negozi, e l'incarichi ad aiutar la causa mia caldamente, che così verrò a Roma, se lui fa il debito». Il brano continua con delle accuse contro quanti si servono dei suoi scritti «in lode loro» e intanto lo «lasciano morire» in carcere, mentre altri, come fra Cornelio da Nizza, sono compensati per le false accuse a suo riguardo, il che impedisce a Campanella di vivere libero a Roma. «Per amor di Dio – conclude il filosofo – faccialo partire da Napoli».

Campanella, nel brano, ancora una volta si mette tutto nelle mani del suo «tutore e curatore», come è definito Rinaldi, ora a Roma. Si tratta in qualche modo delle stesse espressioni che lo stilese aveva usato nella seconda lettera del 1609 e riprenderà poi al superlativo nel *Syntagma*. La carica di provinciale, in cui Rinaldi è entrato da cinque mesi, non dà però a questi tutto quel potere che l'interessato immagina. Non per niente si tratta di una

¹ Mi riferisco a quanto era accaduto anzitutto oltre una diecina di anni prima: «Item dedimus allo regente ducati tre per le spese per andare a Posilipo a restaurarse per ordine di medici con licenza di superiori». A margine: «Allo p. regente p. m. Serafino de Nocera». ASN, *Corp. Rel. Soppr.*, 462, pagg. n. num. (tra le uscite di agosto 1594). Per quanto riguarda la salute, l'anno precedente era stato indotto a curarsi alla Solfatara di Pozzuoli, cura che aveva dovuto continuare in convento in altra forma nell'anno in corso: «Item dedimus al p. maestro Serafino di Nocera regente per le spese fatte a Pozzuolo alli bangni (sic) l'anno passato e per pigliar la salsa poi in convento et li bagni questo anno dentro il convento ducati quattordici». Ivi (tra le uscite di luglio 1594). Altre tracce concernenti le sue malattie e i rimedi per curarle sono rintracciabili nelle carte conventuali riguardanti gli anni immediatamente seguenti. Ivi, 463 (tra le uscite di maggio e sett. 1596, e quelle di nov. 1598), 464 (tra le uscite di nov. e dic. 1599; e quelle di gennaio e marzo 1600), 465 (tra le uscite di giugno 1603; quelle di sett., ott., nov. e dic. 1606; e quelle di gennaio e febbraio 1607). Rinaldi si curava ricorrendo anche alla china e ai soggiorni presso Santa Lucia (al di là dell'attuale Palazzo Reale) e a Nocera.

² Barb. lat., App. KK 27, n. 31, cc. 240-243.

³ T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato*, cit., I, pp. 235-236.

causa in cui è di scena niente di meno che il tribunale garante della fede di tutta la Chiesa. Ma ciò non scoraggia l'interessato.

La testimonianza successiva, quella del 1614, è di tutt'altro tenore. Rinaldi, in questo caso, dà una mano a Campanella perché possa avvalersi del conte di Casalduni, Fabrizio Sarriano, un patrizio inetto e malaticcio di cui il frate di San Domenico Maggiore amministra i beni, perché avalli con una firma un memoriale che il filosofo indirizza al granduca Cosimo II di Toscana dal quale intende ottenere protezione su una raccolta di suoi scritti da mandare alle stampe.¹ Il filosofo di Stilo si proponeva così di contattare il figlio di quel Ferdinando I che lo aveva accolto con una certa simpatia nell'ottobre del 1592, durante il suo viaggio alla volta di Padova. Rinaldi, in tale frangente, pur di favorire l'amico, non ebbe difficoltà a servirsi di un personaggio che non contava in quanto a cultura e a vigore umano, ma aveva il privilegio di pesare nei rapporti con i grandi per il fatto di far parte di quella nobiltà che i potenti del tempo non potevano non rispettare, magari per ragioni puramente esteriori. A proposito di questo legame col conte, occorre aggiungere che, se da una parte, al dire di Amabile, il protettore di Campanella «non fu in buonissimo onore presso il Nunzio del tempo, che l'accusava anche di troppa intimità con la giovane contessa di Casalduni» avallando così la diceria proveniente dai parenti interessati a disereditare l'infelice rampollo, dall'altra sarà proprio il rappresentante del papa a Napoli a dover attestare che Rinaldi, nel corso del suo secondo provincialato, era «molto stimato, riverito e temuto da' suoi, [oltre che] amato dal Padre Generale».²

Nel 1618 Campanella dà a Rinaldi una non comune dimostrazione del conto in cui tiene il comune maestro dei domenicani san Tommaso. Alludo alle *Orationes de laudibus divi Thomae*, composte anche per sfatare quanti vedevano in lui solo un ammiratore di Telesio e un critico della teologia comune dell'Ordine. Sarà poi l'amico di San Domenico Maggiore a far recitare in pubblico le *Orationes*, ritenute oggi perdute.³

Un ulteriore accenno allo stretto legame tra i due uomini è offerto da quanto si legge nell'*Informazione sopra la lettura delli processi fatti l'anno 1599 in Calabria 'de rebellione'*, che Campanella compone nell'estate del 1620. In

¹ L. FIRPO, *Campanella T.*, cit., p. 386.

² AMABILE, *Castelli*, I, p. 47.

³ Ivi, pp. 301 e 314; L. FIRPO, *Ricerche campanelliane*, cit., pp. 63-64; IDEM, *Campanella T.*, cit., p. 387. Per il primo sarebbero state composte e fatte recitare nella festa di san Tommaso (7 marzo) del 1627, quindi l'anno della promozione ufficiale dell'amico all'episcopato; per il secondo la composizione delle prime tre non andrebbe oltre il 1618, mentre la quarta potrebbe essere stata composta a Roma nel 1632, cioè all'epoca del *Syntagma*, ove si parla in effetti di quattro *Orationes*. Firpo non si pronuncia sulla data in cui Rinaldi le avrebbe fatte recitare. Da tener presente che nell'Indice definitivo del 1638 il loro numero torna ad essere tre. Secondo CAMPANELLA, *Syntagma*, cit., p. 40, esse sarebbero state 'conservate' dal discepolo Pietro Giacomo Failla, che fungerà poi anche da suo agente a Roma.

quel momento Rinaldi è provinciale per la seconda volta da poco più di un anno, e quindi ha qualche carta in più per intervenire in suo favore e tirarlo fuori dal carcere in cui risulta abbandonato da oltre vent'anni. Ma non è di questo propriamente che si parla nell'*Informazione*. In essa Campanella si mostra più interessato a mettere in luce i vistosi errori contenuti nel processo a lui intentato in seguito ai fatti di Calabria e soprattutto a presentare nella loro vera luce i suoi accusatori, in particolare Cornelio da Nizza, un personaggio che a suo dire si era intrufolato nell'Ordine di soppiatto e aveva condotto una vita tutt'altro che esemplare. Solo di recente, infatti – cioè «dopo quarant'anni di abito», propriamente non più di due anni prima – era stato indotto, in base alle voci a lui pervenute in carcere, a fare professione segreta facendosi accogliere quale 'figlio' dal convento napoletano di Santa Brigida. Ma la cosa non gli era giovata perché nel frattempo, trovandosi in fin di vita «in un alloggiamento», era stato portato in convento a forza dal provinciale Serafino Rinaldi da Nocera, l'amico e protettore di Campanella. In convento non aveva voluto però «pigiar li sacramenti e morì senza confessione, *profugus et vagus* come un altro Caino fratricida». ¹

Il 23 maggio 1626 Campanella riottenne la libertà e poté stabilirsi nel convento di San Domenico Maggiore, ove – scrive Amabile – «ebbe sicuramente a godere la compagnia del suo caro padre Serafino di Nocera», di cui intanto era già nota fin dal precedente gennaio la designazione regia a vescovo. ² Si tratterà d'un periodo brevissimo, perché, come ci assicurano i suoi biografi, Campanella, esattamente un mese dopo, per ordine del Sant'Ufficio verrà di nuovo arrestato e, travestito da prete, estradato a Roma, ove ci si prefiggeva di chiarire definitivamente la sua posizione di fronte all'autorità ecclesiastica.

Purtroppo nessuno dei due amici lasciò testimonianze su quel mese trascorso insieme, che fu anche l'ultimo in cui potettero parlare fra loro. ³ Il 1626 resta per noi quindi, per quanto riguarda i loro rapporti, una traccia silenziosa, più supposta che espressa.

7. L'ATTESTATO DEL SYNTAGMA

La più calda testimonianza di riconoscenza che Campanella lasciò sull'amico carissimo è quella che delineò nel 1632 nel *Syntagma*, circa un lustro dopo la sua morte. L'ho collocata in italiano in testa al titolo del saggio che pre-

¹ FIRPO, *Processi*, cit., p. 285.

² AMABILE, *Castelli*, I, pp. 258-259.

³ Nel fondo *Corp. Rel. Soppr.* dell'ASN, per quanto riguarda la branca amministrativa di San Domenico Maggiore, mancano all'appello gli anni 1626-1637, il cui registro di cassa – che avrebbe potuto offrire qualche traccia della presenza del filosofo in convento, e magari qualche cenno anche sul rapporto tra i due – risulta smarrito, anzi neppure inserito nell'inventario.

sento agli studiosi di Campanella, ma essa, all'interno dell'originale latino dell'intero paragrafo, suona così:

Sed postea convertens me ad politicam specialem Regni Neapolitani, scripsi opusculum de illius regimine ad comitem Lemos, nomine magistri Seraphini Nucerini, curatoris mei amantissimi cui me ipsum quoque debeo. Item Consultationes pro Regni censu augendo supra millionem absque damno regni vel regis, sed cum utriusque et populorum emolumento; prima siquidem illarum ponit in frumentis pretium mediocre, secunda exigit quod populis commodius est pro tributo, tertia denique aufert usuram; et cultum terrae fructusque multiplicat. Atque hoc opusculum vulgari sermone scriptum et omnes dictos libros Scioppius a me accepit anno 1608, cum venit missus a Paulo V summo pontifice, meam tractaturus libertatem.¹

Campanella parla qui di due opuscoli: un *De regimine* [*Regni Neapolitani*] *ad comitem Lemos*, scritto *nomine magistri Seraphini Nucerini*, e le *Consultationes pro Regni censu augendo supra millionem absque damno Regni vel regis*. Non risulta con chiarezza se anche il secondo opuscolo, quello in volgare, sia stato scritto a nome e per conto del Rinaldi e su per giù negli stessi anni. In tutti i casi, l'uno e l'altro erano già disponibili nel 1608, quando Scioppio poté averli con sé nel suo paese. Quanto al primo, Firpo scrive, come si è visto, che esso risale al 1604.²

Se le cose stanno così, c'è da chiedersi perché Campanella abbia indirizzato quest'ultimo al primo conte di Lemos, don Fernando Ruiz de Castro, viceré dal 16 luglio 1599 al 19 ottobre 1601 giorno della sua morte, o al suo successore il figlio minore don Francesco, che governò il Regno in qualità di luogotenente fino al 5 aprile 1603.³ Per tutta risposta si può dire che il 1604 fu probabilmente solo l'anno in cui l'opuscolo venne consegnato a Rinaldi, perché, suo tramite, potesse essere rimesso nelle mani del viceré del momento (il conte di Benevente), ma la composizione e la destinazione dello stesso risalgono a uno dei due Lemos precedenti.

Quanto alle *Consultationes*, perdute al pari del *De regimine* – a meno che queste, come già detto,⁴ siano state rifuse nello scritto del 1608 –, va detto che esse erano state concepite e stese – almeno per la prima parte secondo Amabile – nel 1605, anno in cui Serafino da Nocera tentò di farle pervenire al governo senza riuscirci. La cosa riuscirà invece al confessore del viceré del tempo, Gaspare Pegna, altro domenicano, che le presenterà alla stessa autorità nella versione del 1608.⁵

Non è certo possibile fare supposizioni del tutto affidabili su opuscoli andati perduti nella loro redazione originale. Ma se le cose andarono nel modo

¹ *Syntagma*, cit., pp. 32-33. Cfr. anche AMABILE, Castelli, I, p. 47.

² Cfr. *supra*, p. 510, all'altezza della nota 1.

³ G. CONIGLIO, *I viceré spagnoli*, cit. pp. 157-162. Il secondo conte di Lemos, don Pedro, fratello maggiore di don Francesco, sarà viceré dal 1610 al 1616. Ivi, pp. 173-192.

⁴ L. FIRPO, *Campanella T.*, cit., p. 381.

⁵ Cfr. AMABILE, Castelli, I, 98.

sopra descritto, è più facile capire il tipo di legame che intercorse tra Rinaldi e il suo confratello calabrese. Campanella era, per l'autorevole personaggio di stanza a San Domenico Maggiore, non solo il genio ingiustamente perseguitato da aiutare e proteggere contro tutta una serie di avversari di vario genere, ma anche un prezioso suggeritore in un campo in cui un teologo aveva molto da imparare da chi su certe cose aveva già dimostrato di saperla lunga.

8. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

È possibile, a questo punto, tracciare un profilo credibile di Rinaldi, ossia meno indistinto di quello noto finora? Su che cosa presumibilmente – ci si chiede – si basava, soprattutto, la profonda amicizia tra Rinaldi e Campanella? Per quanto riguarda Rinaldi in particolare, tutto si riduce in fondo al fatto che in lui il teologo e l'esperta guida di altri frati formavano un binomio tutto in positivo? Ma perché, poi?

Agli inizi di questa ricerca abbiamo formulato l'ipotesi che ad aver fatto iniziare e poi alimentare l'amicizia di Campanella con lui sia stata la libertà di pensiero che Rinaldi aveva dimostrato in più di un'occasione e che, viceversa, ad aver trovato consenso in Rinaldi sia stato il fatto che Campanella dimostrasse un'apertura mentale e degli interessi che il frate di San Domenico Maggiore trovava solo in lui. In base a quanto detto fin qui, si può essere certi che l'ipotesi risponde a verità, ma non si tratta solo di questo.

Una serie di testimonianze contemporanee convergenti, comprese quelle di alcuni suoi altolocati avversari, anzitutto, mostra che egli aveva una spiccata personalità e poteva contare su un forte seguito. Sono esse a dare valore agli elogi funebri riportati in precedenza, che diversamente potrebbero essere considerati scontati, dato il carattere che spesso hanno attestati del genere. Mi riferisco al giudizio dei moderatori dello Studio di Bologna, alle affermazioni di due nunzi papali lontani nel tempo e a quanto scrisse l'arcivescovo di Napoli Decio Carafa al segretario di Stato di Paolo V. Ciò spiega più facilmente la sua presa di posizione nei tre emblematici scontri illustrati in precedenza.

C'è poi il suo ruolo politico, se possiamo esprimerci così. A dimostrarlo è il fatto che fece parte per lungo tempo almeno di due giunte governative. Si è visto pure che il cardinal Carafa apprezzava molto i suoi interventi in tale ruolo. Sappiamo d'altra parte che ad apprezzarlo erano stati ugualmente gli stessi viceré, il secondo conte di Lemos (1610-1616) in particolare. Chi meglio di lui, dunque, avrebbe potuto di tanto in tanto farsi mediatore delle istanze di Campanella in campo politico-amministrativo e favorire le sua sete innovatrice?

Il fatto infine che egli insegnasse anche nello Studio pubblico e si mantenesse in contatto con una istituzione che non aveva solo carattere teologico

era un altro aspetto che non poteva non far piacere a un uomo dalle prospettive amplissime come Campanella, che, per quanto riguardava il proprio caso personale, aveva fatto vari tentativi per raggiungere un traguardo analogo, a cominciare dalle iniziative prese negli anni giovanili. Alludiamo a quelle messe in opera durante il viaggio che lo portò a Padova, viaggio in cui si era illuso, con una richiesta di appoggi presso il granduca di Toscana Ferdinando I, di poter essere assunto in una delle Università toscane. Del resto lo stesso insegnamento all'interno del suo Ordine gli restò sempre precluso, senza dire che fu un autentico miracolo se nel 1629 il capitolo generale di Roma gli riconobbe il prestigioso titolo di maestro in teologia, per di più senza essere passato per la dura trafila del lettorato, dell'*examen ad gradus* e del baccellierato.

La documentazione disponibile per capire le ragioni di una così intensa e lunga intesa tra il filosofo stilese e Rinaldi, come si vede, non manca, anche se resta sempre il rammarico che non sia più ricca ed esplicita. Ciò che importa è che non sia insignificante.

EDUCAZIONE UMANISTICA E PACE RELIGIOSA NELLA ORATIO DE INSTITUENDA IN REPUBLICA JUVENTUTE DI JEAN BODIN*

ANDREA SUGGI

SUMMARY

In 1559, when he was thirty years old, Jean Bodin pronounced his *Oratio de instituenda in Republica juventute* at Toulouse. This early work presents already the first elements of his philosophy of history, which will be further developed in *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, as well as his worry about possible conflicts between Protestants and Catholics. More than in his later works, here Bodin concentrates on education, defending a public college for arts, because a public school, accessible to youths from all social classes, might contribute to control tensions between different faiths, and thus to the rise of civilization, well-being, and religious peace.

IN un lungo saggio pubblicato solo pochi anni fa e dedicato alla giovanile *Oratio de instituenda in Republica juventute* di Jean Bodin, opera che ha goduto di ben poca 'fortuna' storiografica, Cesare Vasoli ha delineato il nesso che in questo testo Bodin stabilisce tra cultura umanistica e tolleranza religiosa.¹ Dall'interpretazione di Vasoli emerge una sostanziale continuità ed unitarietà nella produzione di Bodin, intesa come frutto di una riflessione

* Questo articolo riprende, parzialmente modificato, il testo della relazione *Inter humanas litteras et pacem fidei. Oratio de instituenda in republica iuventute a Iohanne Bodinio conscripta*, presentata al convegno *Humanitas. Convegno Internazionale sull'attualità dell'Umanesimo*, Napoli, 15-22 luglio 2007, promosso dall'Accademia 'Vivarium Novum' sotto il patrocinio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in collaborazione con la fondazione 'Mnemosyne' e con la società 'Philia'. Ringrazio il prof. Luigi Miraglia per aver concesso che venisse pubblicato in questa sede.

¹ C. VASOLI, *Dall'Apologia della cultura umanistica alla proposta dell'istruzione pubblica come educazione alla tolleranza. L'Oratio de instituenda juventute di Jean Bodin*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001, I, pp. 135-160. Quello di Vasoli è uno dei pochi studi interamente dedicati alla giovanile *Oratio*; si vedano, oltre a questo, P. MESNARD, *Le discours au Sénat et au Peuple de Toulouse sur l'éducation à donner aux jeunes gens dans la République*, in *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, texte établi traduit et publié par P. Mesnard, Paris, PUF, pp. 1-3; P. L. ROSE, *Bodin's Early Thought. The Oratio of 1559*, in *European History and Its Historians*, ed. by F. Mac Gregor and N. Wright, Adelaide, Adelaide University Union Press, 1977, pp. 33-46; P. RENZI, *I giovani, la città, lo stato. Jean Bodin e la scelta dell'educazione nella Francia del Cinquecento*, «Nuova Rivista Storica», LXXV, 1991, pp. 1-50.

che, a più riprese, è tornata sui medesimi nuclei problematici. In particolare, ed è questo uno dei temi sui quali Vasoli insiste, Bodin coglie già nell'*Oratio* – per poi svilupparla approfonditamente nel ben più maturo e tardo *Colloquium Heptaplomeres*¹ – l'importanza della tolleranza quale soluzione della crisi causata dalle tensioni religiose alla quale la Francia si stava allora avviando, e che sarebbe sfociata di lì a poco nelle terribili guerre di religione.

Quando, nel 1559, pronunciò l'*Oratio*, Bodin aveva circa trent'anni.² A Tolosa aveva compiuto i suoi studi di diritto ed aveva quindi intrapreso la carriera universitaria, che avrebbe abbandonato in seguito al suo trasferimento a Parigi. Con questo discorso, Bodin intervenne a favore della creazione di un collegio pubblico dedicato agli studi umanistici, la cui realizzazione, progettata ed annunciata, era stata sospesa.³ Il giovane giurista elenca i motivi per i quali un'amministrazione pubblica, quale quella di Tolosa, avrebbe dovuto farsi carico di promuovere gli *studia humanitatis* ed espone la tesi secondo la quale un'educazione umanistica pubblica ed aperta a giovani provenienti da ogni estrazione sociale avrebbe avuto, tra gli altri, l'effetto di rendere possibile la pace religiosa.

Come dimostra la lunga e dettagliata analisi del testo condotta da Cesare Vasoli, questa pur breve opera non manca di motivi di interesse. In particolare, è la lunga prima parte di quest'opera – nella quale Bodin descrive il proprio tempo come un'epoca di generale rinascita della cultura umanistica, riprendendo quello che Vasoli ha definito un «tradizionale motivo umanistico»⁴ – che parrebbe meritare rinnovata attenzione, al fine di sviluppare ulteriormente quanto già detto proprio a proposito del nesso tra cultura umanistica e pace religiosa. Bodin accompagna tale interpretazione del proprio tempo con la formulazione di una tesi di carattere generale, secondo la quale nella storia periodi di generale 'rinascita' si alternano a fasi di decadenza, scandendo il ritmo ciclico con cui le civiltà, attraversando momenti di ascesa, pienezza di sviluppo e declino, si susseguono. Caratterizzato dalla rinascita degli studi umanistici, dalla riscoperta degli autori antichi, dissepolti dopo il lungo periodo di oblio patito nei secoli dell'«età di mezzo», da un generale rinnovamento in ogni campo della vita sociale, il

¹ Cfr. ivi, pp. 154-157.

² Si veda I. BODINI *Oratio de instituenda in Republica juventute ad Senatum Populumque Tolosatem*, Tolosae, ex officina Petri Putei, 1559, in *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, cit., pp. 6-30 (d'ora in avanti indicata come *Oratio*); per una traduzione francese dell'opera, si veda ivi, pp. 32-65.

³ Cfr. C. VASOLI, *Dall'Apologia della cultura umanistica alla proposta dell'istruzione pubblica come educazione alla tolleranza*, cit., pp. 135-137; su questo, si veda anche P. MESNARD, *Le discours au Sénat et au Peuple de Toulouse*, in *Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, cit., pp. 1-3.

⁴ C. VASOLI, *Dall'Apologia della cultura umanistica alla proposta dell'istruzione pubblica come educazione alla tolleranza*, cit., pp. 136-139: 137.

proprio presente è qui descritto da Bodin come una fase di crescita nel ritmo vicissitudinale della storia. Tale ritmico alternarsi di ascesa e decadenza non sottrae agli uomini la possibilità di agire efficacemente in modo progettuale: sebbene ogni 'ciclo di civiltà', così come ogni organismo vivente, sia sottoposto alla fatale scansione di nascita, crescita, invecchiamento e morte, è nondimeno possibile promuoverne la nascita, sostenerne la crescita, dilazionarne l'invecchiamento, allontanarne il più possibile nel tempo la morte. Del resto, e su questo Bodin è molto chiaro, la stessa 'rinascita' di cui gode il suo tempo presente non è casuale: Bodin ne indica l'origine nell'attività di promozione degli studi classici e di riscoperta, traduzione e pubblicazione delle opere degli autori greci e latini attuata da attenti uomini di governo. L'azione svolta da quanti detenevano il potere politico è stata, a suo giudizio, decisiva. Sulla forza terribile della vicissitudinalità, questo è il punto essenziale, è possibile intervenire ricorrendo alla forza della progettualità politica.

Su questo Bodin tornerà, in modo più ampio e con maggior dispiegamento di argomenti, prima nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, quindi nella più nota, più fortunata e più letta, già tra i suoi contemporanei, delle sue opere, *Les six livres de la République*, pubblicata nel 1576. Ma nell'*Oratio* pare già delineata la concezione vicissitudinale della storia che Bodin esporrà nella ben nota polemica contro la teoria dei quattro imperi universali sviluppata nel capitolo settimo della *Methodus* – la prima opera pubblicata da Bodin dopo aver lasciato Tolosa e dopo aver dato alle stampe proprio l'*Oratio* – apparsa in due edizioni parigine, rispettivamente nel 1566 e nel 1572.¹ Nel giovanile discorso tolosano questo tema è già presente: vicissitudinalità, educazione umanistica e pace religiosa appaiono legate in un nesso organico. Così come già è presente la lucida consapevolezza che il più pericoloso fattore di involuzione di tale fase di rinascenza consiste nella frammentazione della società francese dell'epoca, divisa in fazioni, gruppi, circoli, estranei gli uni agli altri e gli uni agli altri avversi. Bodin, infatti, individua nelle tensioni esistenti tra fedeli di religioni diverse gli elementi

¹ Per i rapporti tra *Oratio* e *Methodus*, si vedano le osservazioni contenute in P. MESNARD, *Le discours au Sénat et au Peuple de Toulouse*, cit., pp. 1-3: 1. Sulla *Methodus* e sulla concezione della storia che Bodin in quest'opera espone, si veda: V. DE CAPRARIIS, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1959, pp. 318-371; J. H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York-London, Columbia University Press, 1963; G. COTRONEO, *Jean Bodin teorico della storia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1966; C. G. DUBOIS, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560-1610)*, Paris, Nizet, 1977; M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 91-100; A. SUGGI, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 221-242.

che più degli altri spingono la vita sociale e politica del suo tempo verso la decadenza. Un modo efficace per differire tale decadenza, scrive Bodin nell'*Oratio*, è rappresentato dall'educazione umanistica.

La rappresentazione che Bodin dà del proprio tempo si intreccia, nell'*Oratio*, alle sollecitazioni rivolte al senato ed al popolo di Tolosa a non lasciar passare inutilmente quello che appare un momento storico favorevole, in cui le risorse sono sufficienti per sostenere e far ulteriormente crescere un ciclo di civiltà che, per quanto possa presentarsi come ancora in fase ascendente, contiene già i semi del proprio declino. Le lettere, infatti, come ogni altra cosa, hanno un ciclo vitale: nascono, crescono e fioriscono grazie al lavoro ed all'impegno di uomini particolarmente dotati, si mantengono nel loro momento di apogeo per un certo periodo, per andare, infine, incontro alla vecchiaia, al declino ed all'oblio.¹ Lo conferma proprio ciò che è accaduto in Grecia, un tempo patria della civiltà più raffinata, la cui condizione presente, funestata da smarrimento delle belle arti e del bel dire, costumi barbari, guerra civile, soggezione alle dominazioni straniere, continua Bodin, rende pressoché impossibile credere che sia stata patria dei grandi filosofi del passato; ne rendono testimonianza, inoltre, la scomparsa di altre grandi civiltà, quella latina, egizia, indiana.²

Si tratta di un tema diffuso nella cultura umanistica, variamente ripreso da molti autori vissuti nell'età del Rinascimento, ma qui modulato da Bodin con un intento preciso: sostenere che tale vicissitudinalità, che rispecchia pienamente l'ordine profondo della ciclicità naturale, non esime gli uomini da ogni responsabilità. Quella forza che la progettualità degli uomini può far agire per innescare ed alimentare un nuovo 'ciclo di civiltà' rivela qui la sua fragilità ed i suoi limiti: per affermarsi deve combattere altre forze che la ostacolano, la contrastano e spingono verso la perdita, l'oblio quelle che potrebbero apparire delle conquiste inalienabili, dei tesori faticosamente guadagnati ma destinati a durare, quasi fossero acquisiti una volta per sempre. La ferrea inesorabilità della vicissitudinalità della storia non permette alcuna illusione: niente sfugge alla decadenza. Questo lo sfondo che deve sempre guidare l'agire degli uomini, renderli avvertiti della sostanziale precarietà dei loro successi, indurli a premunirsi, ad attrezzarsi per combattere al fine di differire il più possibile la parabola declinante con cui ogni civiltà, per quanto ricca e fiorente essa sia, inevitabilmente finirà per spegnersi. È possibile, già è stato detto, intervenire nella vicissitudinalità della storia, ed è possibile farlo, anche, istituendo un collegio pubblico nella città di Tolosa: questo il senso della prima parte dell'*Oratio*.³ Il nesso stretto tra studi umanistici e crescita delle condizioni di vita sociale è stabilito fin dalle prime bat-

¹ Ivi, p. 10.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 11.

tute del testo. Ciò che appare chiaro da subito, nella lettura di quest'opera, è che Bodin non attribuisce alla cultura umanistica una funzione accessoria, quasi fosse una forma di arricchimento ornamentale, gradevole, raffinato ma fundamentalmente inessenziale, del quale una società ben organizzata possa anche fare a meno; al contrario, sviluppo degli *studia humanitatis* e vita civile, progresso tecnologico, benessere economico, buona direzione politica sono legati gli uni agli altri.

Bodin ricorda ai cittadini di Tolosa i tempi bui e non troppo lontani in cui in Francia era andata perduta la conoscenza delle lettere. L'uscita da tale condizione si deve in primo luogo a Francesco I di Valois, ben più di un re guerriero, nell'immagine che ne è qui delineata. Merito di Francesco I, infatti, è stato principalmente quello di aver promosso gli studi umanistici, innescando così una dinamica di crescita e sviluppo di un processo di civilizzazione che ha profondamente trasformato la società e la politica francesi. Francesco I ha favorito la creazione di biblioteche, attirato i migliori maestri e numerosi giovani desiderosi di apprendere ed è così riuscito a bilanciare, con la rinascenza delle lettere in Francia, la disastrosa eclisse nella quale, contemporaneamente, andava oscurandosi la sapienza della Grecia classica, caduta sotto il dominio turco. Il Valois ha sostenuto questa impresa, Bodin lo sottolinea, facendo ricorso ad un consistente investimento economico e pagando adeguatamente i maestri che aveva incaricato di educare i giovani francesi. Tutto ciò è stato possibile anche grazie all'impegno personale di singoli di particolare valore, tra i quali è qui ricordato Guillaume Budé.¹ È necessario, infatti, perché possa realizzarsi un'impresa di tal genere, che agli sforzi di una progettualità politica concorra il talento di individui fuori dalla norma, interamente dediti al progresso degli studi. Primo effetto degli sforzi di Francesco I, continua Bodin, fu l'aver cacciato la barbarie da Parigi; ma il frutto più duraturo, destinato a sopravvivere al sovrano, consiste nell'aver reso la capitale francese, ormai popolata di letterati, maestri e studenti provenienti da ogni dove, bastione e presidio contro un eventuale ritorno dei barbari nemici delle lettere.² Francesco I, fondando la cittadella delle lettere, ha dato un esempio a tutta la Francia e ha delineato un modello per lo stato francese, imitato da Enrico II, che ha sviluppato il lavoro del suo predecessore.³ Francesco I non è però riuscito a realizzare un ulteriore progetto, aggiunge Bodin facendo un chiaro riferimento al tema che ha dato occasione alla composizione dell'*Oratio*: l'istituzione di una scuola nella quale riunire i migliori ingegni della gioventù francese al fine di educarli ad ogni scienza e virtù.⁴

Bodin sottolinea a più riprese la diffusione europea della fase di rinascita e di sviluppo di cui le lettere e, con esse, tutto il complesso della vita civile, stavano godendo nel suo tempo, brillando di una luce che non pare aver

¹ *Oratio*, p. 8.

² *Ivi*, pp. 8-9.

³ *Ivi*, p. 27.

⁴ *Ivi*, p. 9.

avuto eguali nelle epoche precedenti e di una diffusione che dall'Italia, sede della prima origine di tale rinascita, si è estesa in ogni dove.¹ Grazie all'azione di governanti accorti, infatti, una rinnovata fioritura stava interessando i principali centri culturali italiani, illuminati dal lustro di poeti, artisti, letterati, filosofi,² grazie ai quali la cultura umanistica era rinata a nuova vita.³ Lo stesso stava accadendo in Germania e in Svizzera, dove grazie all'istituzione di collegi pubblici venivano attratti molti eruditi stranieri che trovavano modo di lavorare, studiare ed insegnare, trasformando profondamente paesi fino a poco prima abitati da popolazioni rozze ed illetterate in luoghi civili.⁴ La riconquistata competenza nelle lettere fa sentire i suoi benefici in tutti i campi del sapere, comprese le discipline tecniche: il diritto, la medicina, la meccanica, ma anche l'astronomia, la geometria, l'architettura, perfino l'agronomia e l'arte militare risultano trasformate ed arricchite dal recupero di una tradizione che risultava inaccessibile a chi aveva perso memoria delle lingue classiche.⁵ Ciascuno di questi stati è in condizioni analoghe a quelle della Francia: l'auspicio di Bodin è che la Francia possa superarli.⁶ Proprio all'indomani della pubblicazione dell'*Oratio*, invece, inizierà la lunga crisi delle terribili guerre di religione, che segneranno la storia francese della seconda metà del XVI secolo e troveranno una temporanea composizione solo in seguito all'incoronazione di Enrico di Navarra ed alla promulgazione dell'Editto di Nantes, emesso nel 1598.

È difficile sottovalutare l'importanza che hanno avuto le guerre di religione di Francia per la riflessione di Bodin, per la sua produzione letteraria e per la sua attività politica. Furono terribilmente drammatiche, feroci e sanguinose: segnate da una partecipazione massiccia, animate da una ferocia ideologica alimentata dallo scontro tra due professioni di fede tra le quali pareva non si riuscisse a trovare alcun elemento di composizione, divisero profondamente la società francese, minacciando l'integrità dello stato nazionale e le prerogative della corona. Allorché Bodin andava redigendo l'*Oratio*, la situazione non era ancora precipitata. Eppure, in quest'opera si trova già quella preoccupazione per la definizione di abitudini, stili di vita, occasioni di incontro che potessero contribuire alla creazione di una dinamica civile tale da promuovere un clima di pacifica e virtuosa convivenza. Si tratta già del tema della possibile coesistenza tra fedeli di religioni diverse all'interno di un medesimo organismo politico, tema sul quale Bodin sarebbe tornato a più riprese, sia nella *République* che nel più tardo *Colloquium Heptaplomeres*, sostenendo che la convivenza pacifica tra seguaci di religioni diverse fosse non solo possibile ed auspicabile, ma profondamente consentanea all'ordine armonico, vario ed articolato, dell'universo creato.

¹ *Ibidem.*² *Ibidem.*³ Ivi, p. 27.⁴ *Ibidem.*⁵ *Ibidem.*⁶ *Ibidem.*

Decidere e programmare il sistema educativo assume particolare rilevanza proprio rispetto a questo ordine di riflessioni. È la direzione politica, organizzata ed articolata nella dimensione istituzionale che assume nel corpo delle leggi e dello stato, infatti, la forza della quale gli uomini possono disporre per agire nella vicissitudinalità della storia. Educare i giovani, su questo Bodin è estremamente chiaro, significa formare chi, in futuro, avrà la responsabilità del bene cittadino.¹ L'educazione umanistica può produrre i migliori risultati a condizione che sia impartita ai giovani in scuole pubbliche, in un sistema di formazione regolato da direttive precise, omogeneo e comune, al quale tutti possano avere accesso, indipendentemente dalla condizione sociale di provenienza.² Quella auspicata da Bodin è una situazione in tutto difforme da quella del suo tempo, in cui i giovani erano educati nei modi più disparati e tutto era attribuito alla discrezione delle famiglie. Il nesso tra educazione umanistica e sue conseguenze sul piano della vita pubblica e delle istituzioni politiche è per Bodin organico, costitutivo e decisivo per comprendere la reale e più propria funzione della formazione dei giovani. Per questo, quindi, Bodin scrive che sarebbe necessario che fosse lo stato a stabilire argomenti e metodi di insegnamento.³ A suo giudizio, infatti, lo studio delle discipline liberali è essenziale per la formazione morale dei giovani ed al contrario di quanto vorrebbe un'opinione radicata, secondo la quale i buoni costumi sarebbero preferibili alla conoscenza delle lettere,⁴ primo e reale fine di discipline quali la poesia e la musica consiste proprio nel conseguimento della virtù, vera e piena solo se accompagnata da buona cultura.⁵ Per questo separare la conoscenza delle lettere dalla virtù è il più grave degli errori. Bodin allerta i suoi ascoltatori contro quanti diffondono tra i giovani dottrine pericolose per la loro integrità: si tratta di sedicenti maestri che hanno una cattiva idea della scienza e sono del tutto ignari della rettitudine, i quali propongono ai giovani opere in cui si discute di dei e di demoni, del fato, della natura e del sommo bene affrontando tali argomenti senza alcuna consapevolezza della vera pietà, favorendo così la proliferazione di nuovi seguaci di Epicuro e delle dottrine stoiche e provocando perniciose conseguenze per gli affari pubblici, per le leggi, per lo stato.⁶

Al contrario, un'educazione comune in cui convivano apprendimento delle lettere e della virtù può favorire il conseguimento di quello che è qui definito sommo bene dello stato: l'accordo tra tutti i cittadini.⁷ Il fine delle leggi di ogni nazione, delle religioni e dei culti di ogni popolo è far sì che gli uomini possano vivere felici, con affetto e fiducia reciproci e niente meglio di un'educazione comune può rendere saldi e sicuri i legami sociali.⁸ Analogo consenso è da ricercarsi anche rispetto alle questioni religiose, il disac-

¹ Ivi, p. 8.

² Ivi, p. 25.

³ Ivi, pp. 24-25.

⁴ Ivi, p. 25.

⁵ Ivi, pp. 23-24.

⁶ Ivi, p. 24.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

cordo rispetto alle quali può avere effetti gravissimi sulla coesione e sulla sicurezza della vita sociale. Come sperare, infatti, che sia possibile trovare sintonia e comunione di intenti tra chi non ha avuto la medesima educazione religiosa?¹ Bodin, in queste pagine, non discute direttamente di questioni teologiche, né delle differenze tra le diverse confessioni cristiane che hanno fatto seguito alla diffusione della Riforma, ma fa più semplicemente allusione ad 'errori' che si sono andati diffondendo a causa della difformità seguita dai diversi precettori privati nella formazione culturale e spirituale dei giovani.² Ciò che lo interessa, più che analizzare e intervenire su temi di natura dottrinale o di pratica del culto, è segnalare le implicazioni che sul piano politico sono effetto della difficile coesistenza tra chi ha opinioni diverse in materia di religione. Bodin lascia intendere quanto ritenesse difficile la situazione della vita pubblica francese facendo ricorso alla metafora della nave sbattuta in mezzo ai flutti di un mare tempestoso, significativamente la stessa immagine che tornerà nel primo libro del *Colloquium Heptaplomeres*.³ Mentre nel *Colloquium Heptaplomeres* – composto con ogni probabilità tra il 1593 ed il 1596 –, Bodin discuterà direttamente le differenze esistenti tra le diverse religioni storiche – chiedendosi quale tra esse sia l'unica vera e concludendo per la loro possibile e necessaria convivenza pacifica e composizione armonica, perché consentanea all'ordine conferito da Dio alla natura⁴ – nell'*Oratio* evita progettualmente di impegnarsi in un'analisi delle questioni teologiche e dottrinali che separano cattolici ed ugonotti. Nella sua breve disamina, del resto, la situazione della Francia dell'epoca appare molto frammentata, varie e numerose le fazioni in reciproca ostilità,

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Su questo si veda P. MAGNARD, *Jean Bodin ou l'harmonie dans la Cité*, in *Philosophie et démocratie*, Actes du colloque de Caen, Caen, 1982, pp. 57-68; IDEM, *Le modèle musicale chez Jean Bodin*, in *L'esprit de la musique. Essais d'esthétique et de philosophie*, éd. par H. Dufourt, J. M. Fauquet et F. Hurard, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 73-82; IDEM, *Verité et pluralisme chez Jean Bodin*, in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, Atti del convegno internazionale per il quarto centenario della morte di Jean Bodin, Torino 6-7 dicembre 1996, numero monografico de «Il Pensiero Politico», 30, 1997, pp. 267-275; IDEM, *Le Colloquium Heptaplomeres et la religion de la raison*, in *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, éd. par Y. C. Zarka, Paris, PUF, 1996, pp. 71-88; M. L. D. KUNTZ, *Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin*, «Journal of the History of Philosophy», 12, 1974, pp. 31-41, ora anche in EADEM, *Venice, Myth and Utopian Thought in the Sixteenth Century. Bodin, Postel and the Virgin of Venice*, Ashgate, 1999; EADEM, *Introduction*, in J. BODIN, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, trad. by M. L. D. KUNTZ, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. xv-LXXII; EADEM, *Paradoxes of the Colloquium Heptaplomeres and Jean Bodin*, in *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis, Proceedings of the Second International Congress of Neo-Latin Studies* (Amsterdam 19-24 August 1973), hrsg. von P. Tuynman et al., München, Fink, 1979, pp. 277-284; EADEM, *Nature, Law and Music in the Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin: a Paradigm for Toleration*, in *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, hrsg. von R. Häfner, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, pp. 145-163; A. SUGGI, *Sovranità e armonia*, cit.

ben più di due le opinioni diffuse in materia di fede. Pressochè ogni maestro, infatti, produce una scuola e dei seguaci fedeli alle sue opinioni.

È a questo che Bodin si riferisce allorchè distingue tra i compiti dei teologi – ai quali spetta di stabilire quale sia la vera religione – e quelli dei magistrati – i quali non possono non cogliere nella proliferazione di opinioni le più diverse la radice dalla quale germinano di necessità conflitti e tensioni destinate a frazionare il corpo sociale, alimentando tensioni, divisioni, inimicizie. Ciascuno, spiega Bodin, considera un punto di onore l'attenersi esclusivamente agli insegnamenti della propria scuola, se non del proprio maestro.¹ Non esiste alcun tessuto comune, alcun patrimonio condiviso. Lo scenario di divisioni e conflitti che Bodin evoca in queste pagine è già quello delle guerre civili che avrebbero di lì a poco insanguinato la Francia. La soluzione che in quest'opera l'angevino propone al fine di scongiurare tale funesta prospettiva consiste proprio nel ricorso all'educazione pubblica e comune,² tesa a legare organicamente solidità degli studi, virtù, relazioni tra concittadini e senso religioso e ad alimentare comunanza di vita, condivisione di spazi e di occasioni di incontro. Sono tutti obiettivi che i grandi legislatori si sono prefissi di realizzare, consapevoli che in tal modo avrebbero potuto generare tra i cittadini quei legami di amicizia che meglio di tutto possono impedire che le divergenze si traducano in scontro: difficile odiare chi è stato amico d'infanzia, intimo nell'adolescenza, compagno di studi nella giovinezza.³

Nel 1559, nel momento in cui Bodin stava redigendo l'*Oratio*, la guerra civile era ancora una minaccia, incombente, senza dubbio, ma le stragi che avrebbero impressionato tutta Europa erano ancora da venire. Questo, probabilmente, può spiegare la differenza che separa l'*Oratio* dal *Colloquium Heptaplomeres*, per un verso, ma anche dalla già più volte ricordata *République*. Anche nella *République*, infatti, Bodin discute se fedeli di religione diversa possano convivere pacificamente all'interno dello stesso stato. Era una questione allora di drammatica urgenza; si tratta, inoltre, di uno dei temi tradizionali della riflessione politica, affrontato a più riprese da autori di epoca e provenienze diverse. Una tesi spesso ripetuta vuole che la condivisione di un medesimo credo religioso renda più solida e sicura la vita sociale, tesi del resto formulata e condivisa da Bodin anche nell'*Oratio*. È per la ricostituzione di una condizione di tal genere, di sostanziale uniformità rispetto alle questioni che riguardano le 'cose divine', che Bodin pare propendere nell'*Oratio*, mentre nella *République* si pronuncerà a favore della libertà di coscienza e della tolleranza religiosa. Nell'*Oratio*, infatti, individua nell'arbitrarietà e nell'unilateralità dell'insegnamento impartito dai diversi

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ Ivi, p. 26.

precettori privati la radice di quegli 'errori' da cui traggono origine frammentazioni, conflitti, scontri. Se l'origine dei problemi sta nell'arbitrarietà e nella difformità, impartire un'educazione comune i cui contenuti e metodi siano precisamente definiti può, effettivamente, apparire un rimedio efficace. In questo modo, però, si coglie solo un livello del ragionamento di Bodin. Quando Bodin appunta le sue critiche sulla disorganicità dell'educazione impartita ai giovani del suo tempo, infatti, intende contrapporsi all'inconsapevolezza che i cattivi maestri hanno della reale funzione assolta dall'educazione umanistica. Essi non hanno alcuna idea di quale nesso lega le diverse discipline le une alle altre: di quanto sia essenziale per un giurista, ad esempio, avere pieno discernimento della relazione tra le leggi umane e la superiore giustizia divina. Ciò non permette di intendere quale sia la funzione dell'educazione perché impedisce di impadronirsi della piena comprensione della complessa articolazione che lega i diversi livelli della natura. Impedisce, per meglio dire, di capire che fine di ogni attività umana è conseguire la pace, l'armonia e la felicità, sommo bene per gli uomini.

Le differenze confessionali passano in secondo piano rispetto a questo ordine di questioni. Nell'*Oratio* non è decisivo stabilire quale sia la religione vera, ma definire quali dinamiche possano essere di ostacolo alla pace religiosa, alla sicurezza sociale, alla serenità di vita. In quest'opera, del resto, Bodin non scrive quali contenuti confessionali debba avere una buona educazione umanistica; si limita, piuttosto, a sostenere che i 'semi' della pietà e della religione sono ben impressi da Dio nell'animo di ciascuno e che non è possibile svellere tali semi senza che non vadano perduti, con essi, onore, buona fede, onestà e la stessa giustizia divina. Solo una corretta e comune educazione può impedire l'insorgenza di 'errori' rispetto a tal genere di questioni. Cesare Vasoli ha concentrato la sua attenzione su tale riferimento ad un comune sentire in materia di religione che sarebbe in tutti innato ed ha accostato quanto Bodin scrive nell'*Oratio* a ciò che farà sostenere, molti anni dopo, a Toralba, il personaggio del *Colloquium Heptaplomeres* che segue i pochi dettami della religione naturale.¹ Nonostante la professione di fede auspicata da Bodin sia qui ridotta a pochi ed essenziali punti, è però stabilito in modo stretto e decisivo il nesso tra condivisione di opinioni in materia di fede e sviluppo civile. Bodin non si pronuncia sui contenuti confessionali che una buona educazione umanistica dovrebbe avere perché il vero fine dell'educazione umanistica consiste nel divenire padroni dei limiti di ogni disciplina e delle relazioni che ciascuna disciplina ha con le altre; della vicissitudinalità della storia; della relazione tra virtù, pietà, religione e conoscenza delle lettere; del nesso tra storia, andamento ciclico delle civiltà e som-

¹ Cfr. VASOLI, *Dall'Apologia della cultura umanistica alla proposta dell'istruzione pubblica come educazione alla tolleranza*, cit., pp. 154-157.

mo bene degli uomini. È questo che permette di agire consapevolmente, progettualmente e, per quanto possibile, efficacemente, nella dimensione vicissitudinale entro la quale ogni azione degli uomini è inscritta.

Bodin esamina, discute e respinge gli argomenti degli abitanti di Tolosa perplessi, incerti oppure apertamente contrari all'istituzione di un ginnasio pubblico, perché generalmente avversi alle lettere, gli uni, oppure, gli altri, perché restii ad impegnare le risorse economiche cittadine in un progetto che appariva loro inutilmente costoso ed incapace di rivelarsi un investimento fruttuoso. È a questo secondo genere di oppositori, buoni cittadini, preoccupati dell'interesse pubblico, che Bodin risponde chiarendo che la creazione di una scuola di tal genere è cosa di massimo interesse per il bene comune.¹ L'interesse pubblico, a giudizio di Bodin, si trova infatti nelle imprese che sono utili a tutti, non nuocciono ad alcuno ed il cui abbandono si tradurrebbe in un reale e grave danno per lo stato.² Preoccuparsi che i giovani abbiano la migliore educazione possibile rispetta pienamente i criteri stabiliti da questa definizione. Bodin, nel tentativo di convincere il suo uditorio della funzione pubblica assolta dalla formazione dei giovani,³ si spinge fino a sostenere che le città valgono tanto quanto vale l'educazione che impartiscono ai propri figli, tanto che le istituzioni, a suo giudizio, devono organizzare un buon sistema formativo anche nel caso in cui l'educazione impartita ai giovani all'interno delle famiglie sia ottima.⁴

Agli oppositori delle lettere – uomini che hanno abbandonato la propria umanità, negandosi il piacere profondo che riserba la conoscenza e che è possibile provare a chiunque, tanto che anche gli incolti ne subiscono il fascino⁵ – Bodin risponde descrivendo i caratteri fondamentali dell'educazione umanistica e spiegando che essa soltanto permette di educare i giovani alla vera virtù, la quale non può ottenersi senza la sapienza.⁶ Solo facendo convivere virtù e sapienza è possibile conoscere bene e male, vero e falso; stabilire le leggi migliori; istituire la città perfetta; avere una vita felice.⁷ Molti, quindi, sono i benefici che una città può trarre da giovani educati alla conoscenza della storia, delle diverse forme di organizzazione politica e dei rivolgimenti che ogni stato ha subito, allevati allo studio delle lingue, la conoscenza delle quali è necessaria per poter accedere ai tesori di sapienza conservati nelle opere di autori vissuti in tempi lontani.⁸

Né, continua Bodin, devono preoccuparsi quanti temono che impiegare parte delle risorse finanziarie a disposizione dell'amministrazione pubblica

¹ *Oratio*, p. 26.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, pp. 11-12.

⁴ *Ivi*, p. 12.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Bodin non nega che abbiano vissuto uomini virtuosi che non hanno avuto un'istruzione superiore; si chiede, però, quanto maggiore avrebbe potuto essere la loro virtù, qualora l'avessero avuta. Cfr. *Oratio*, p. 14.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

nell'istituzione del ginnasio possa tradursi in un danno per l'economia cittadina. Le città più famose, le più potenti, hanno goduto del loro massimo splendore e del loro maggior grado di benessere quando gli studi erano al loro apogeo. Ad esempio, Bodin ricorda Atene, Alessandria, Roma, Parigi, che Carlo Magno dotò di una scuola di lettere e volle rendere capitale del regno.¹ Tolosa, al contrario, che pure deve il prestigio di cui gode alla facoltà di studi giuridici che ospita, perde i migliori tra i suoi giovani abitanti, costretti ad abbandonarla per attendere agli *studia humanitatis*, e finirà per indebolirsi.² Tutto a causa dell'errore commesso da quanti, separando ciò che è utile da ciò che è onesto, pongono in primo piano la questione del guadagno immediato, irrimediabilmente in conflitto con i più genuini interessi dello stato.³ Nessun investimento economico sarebbe, invece, meglio giustificato di quello impiegato per istituire un collegio, anzi, i soldi spesi per pagare in modo adeguato il direttore del collegio risulteranno ottimamente adoprati.⁴ Di questo, scrive Bodin con enfasi, devono rendersi conto quanti non riescono neppure per un momento a sollevare la testa dalla preoccupazione per il proprio immediato tornaconto. Quasi esasperato, infatti, Bodin scrive che in tale questione è in gioco il sommo bene dello stato, non un mediocre guadagno,⁵ e sollecita l'orgoglio cittadino dei tolosani a partecipare della fase storica di generale rinascita delle lettere istituendo il ginnasio, lasciando così ai posteri una buona immagine di sé.⁶ Tolosa, del resto, ha già un merito innegabile: aver fatto rinascere gli studi giuridici. Grazie alla sua facoltà di diritto, infatti, è diventata la meta di studenti che, istruendosi nel diritto romano, apprendono il modo di governare le città.⁷ Neppure devono avere dubbi quanti ritengono che la facoltà di diritto risulterebbe danneggiata dall'istituzione di un collegio rivolto agli studi umanistici: al contrario, i recenti progressi nello studio del diritto romano, spiega Bodin, si sono molto giovati delle discipline letterarie.⁸ Ciò è avvenuto, del resto, proprio perché tutte le discipline sono tra loro legate: nessuna disciplina, da sé sola, ha modo di svilupparsi al massimo grado.⁹ Il contributo dato dallo studio delle lettere alle discipline giuridiche è, al contrario di quanto sostenuto dagli oppositori dell'istituzione del ginnasio tolosano, fondamentale, perché consente di collocare il diritto entro i suoi limiti, definendo quale nesso lega la giustizia delle leggi degli uomini ad un superiore ed eterno principio di equità. In tal modo riluce in tutta pienezza la reale importanza della legge, la sua massima utilità per la salute dello stato e per il benessere degli uomini.¹⁰

¹ Ivi, p. 15.² Ivi, p. 16.³ *Ibidem.*⁴ Ivi, p. 28.⁵ Ivi, p. 29.⁶ *Ibidem.*⁷ Ivi, p. 16.⁸ Ivi, p. 17.⁹ *Ibidem.*¹⁰ Ivi, pp. 17-18.

Due, fondamentalmente, erano i modi nei quali i giovani tolosani venivano educati alle lettere: facendo ricorso a precettori privati oppure lasciando Tolosa per andare a studiare a Parigi.¹ Questo secondo modo presenta, agli occhi di Bodin, non pochi difetti, il primo dei quali consiste nell'indurre giovani non ancora formati a lasciare le famiglie – costrette così a farsi carico di spese gravose – e ad esporre ad ogni genere di rischio la propria ancor fragile virtù. Bodin ricorda quali pericoli possa riservare ai giovani una grande città ed evoca ancora una volta lo spettro della guerra civile: Parigi potrebbe essere teatro di scontri, potrebbe essere assediata da nemici esterni, potrebbe, infine, perdere il proprio primato nelle lettere. Caso sempre possibile, quest'ultimo, poiché il declino è destino ineluttabile per ogni cosa, rispetto al quale diventa ancor più urgente creare un collegio cittadino a Tolosa: qualora dovesse effettivamente verificarsi uno scenario di tal genere, sarebbe infatti impossibile trovare maestri da attirare in città per dedicarsi all'educazione dei giovani.²

Quanto ai precettori privati, ben difficile trovarne uno che sia preparato in ciascuna delle discipline nelle quali dovrebbe erudire i giovani allievi, altrettanto difficile, inoltre, trovare chi sia disposto a pagare adeguatamente un tal prodigio.³ Pressoché impossibile inoltre, pretendere che chi dedica tanto tempo all'insegnamento possa dedicare le dovute energie ad approfondire la propria preparazione.⁴ Non è di molto migliore, inoltre, la soluzione adottata da quanti assumono più di un precettore: il risultato più probabile, infatti, sarà quello di dar luogo ad un avvicendamento di insegnanti, spesso mediocri, ciascuno dei quali procederà senza tenere alcun conto del lavoro lasciato interrotto dal precedente, in una pluralità disarticolata di metodi di studio ed a danno di ogni continuità e consequenzialità, requisiti essenziali per una didattica efficace.⁵ Neppure nei rari casi in cui sia possibile avere un gruppo di selezionati docenti che si dedicano interamente ai loro allievi, infine, all'insegnamento pubblico è da preferirsi quello privato, che Bodin, al contrario, considera quanto meno inutile se non addirittura dannoso.⁶ Ai giovani, infatti, è necessario lo stimolo proveniente dalla quotidiana condivisione della classe di studi con i propri coetanei. In tal modo si abituano a parlare in pubblico, superando timidezze ed insicurezze. Si abituano, inoltre, se correttamente educati alla conoscenza delle lingue, ad arricchire il proprio linguaggio, grazie al continuo confronto tra il volgare e le lingue classiche: le lingue romanze, infatti, possono e debbono essere utilizzate come lingue di cultura, come, del resto, hanno fatto sia i Greci che i Latini, che utilizzarono la lingua viva e parlata nelle loro composizioni letterarie, nella riflessione filosofica, nell'indagine teologica. Ciò, però, deve avvenire

¹ Ivi, p. 18.² Ivi, pp. 18-19.³ Ivi, p. 19.⁴ Ivi, p. 20.⁵ Ivi, p. 20.⁶ *Ibidem*.

senza abbassare o banalizzare il livello dei contenuti, ma acquisendo lemmi ed espressioni, traducendo il patrimonio di conoscenze tramandato da una lingua ad un'altra, in modo da restituire fecondità al sapere ed al tempo stesso conferire nuova portata espressiva alla lingua parlata.¹

Gli argomenti di Bodin, su questo punto, hanno chiaramente una matrice politica: sarà egli stesso, del resto, a chiarire, poche righe più in basso, che in tal modo i giovani allievi di una scuola pubblica possono prepararsi al meglio per futuri, eventuali, compiti di stato, quali condurre un'ambasciata o parlare in pubblico a favore o contro l'approvazione di una legge.² Questi, a suo giudizio, sono del resto i migliori frutti di una buona educazione, del tutto inattuabili facendo ricorso ad un insegnamento privato.³ Sono di natura politica, del resto, anche altri limiti dell'istruzione familiare che Bodin non manca di sottolineare: la brusca sorpresa alla quale è sottoposto il giovane che, al termine del proprio corso di studi, si affaccia improvvisamente e senza alcuna preparazione alla vita pubblica; la sostanziale immaturità di chi, raggiunta l'età per ricoprire incarichi pubblici, non ha alcuna esperienza di vita pratica perché non ha mai avuto contatto con i propri coetanei; l'impossibilità, a causa della separatezza nella quale avviene la loro formazione, di effettuare, da parte di chi dirige la città, una qualche selezione tra i giovani, dato che le effettive qualità di ciascuno sono di fatto ignote a chi ha responsabilità politiche.⁴ Un'educazione pubblica finanziata dallo stato offrirebbe, inoltre, la possibilità di accedere agli studi anche ai giovani di estrazione sociale più bassa, le cui famiglie non potrebbero pagare dei precettori privati,⁵ giovani che possono rivelarsi una preziosa risorsa per gli stati. È auspicabile, anzi, che siano educati a spese pubbliche: si dimostreranno, infatti, capaci ed affidabili, perché consapevoli che solo l'impegno negli studi potrà dar loro la possibilità di accedere a ruoli decisionali, altrimenti inaccessibili a causa delle condizioni di origine.⁶ Promuovere un'educazione pubblica per i figli del popolo avrebbe infine l'effetto di indurre anche i figli dei ricchi e potenti ad essere educati in tal modo: si otterrebbe così quello che Bodin auspica, cioè che tutti, sia in città che in campagna, siano educati allo stesso modo.⁷ Lasciare che i giovani non siano allevati alla virtù significa abbandonare con loro il futuro degli stati ed accelerarne la rovina; la responsabilità è soprattutto di quei potenti che non vogliono farsi carico di ciò che i deboli non hanno la possibilità di fare.⁸

Nell'*Oratio*, complice la natura di questo breve scritto e l'occasione che ne ha determinato l'origine, Bodin discute direttamente un tema, l'educazione umanistica, al quale, nelle opere successive, non dedicherà altrettanta ampiezza e profondità di analisi. Bodin sostiene la propria tesi difendendo

¹ Ivi, pp. 20-21.

² Ivi, p. 21.

³ *Ibidem.*

⁴ Ivi, p. 22.

⁵ *Ibidem.*

⁶ Ivi, p. 26.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

la decisiva efficacia che può avere, per la migliore coesione della vita civile, un sistema educativo che faccia ricorso all'istituzione di collegi pubblici in cui sia impartita, a giovani provenienti da estrazione sociale diversa, una comune educazione allo studio delle lettere, allo scopo di valorizzarne inclinazione e talento ed indirizzandoli, così, ad un ruolo che si riveli confacente alle loro attitudini, indipendentemente dalle condizioni di nascita. Gli argomenti addotti da Bodin a sostegno di tale progetto educativo hanno indubbiamente carattere 'politico'. Tale carattere 'politico', però, è strettamente legato all'interpretazione vicissitudinale della storia. È, infatti, la concezione 'ciclica' della storia a spiegare il ruolo e la funzione che Bodin attribuì alla politica, la forza fragile con la quale gli uomini possono intervenire nella vicissitudinalità. Tra i compiti della direzione politica c'è quello di preparare i giovani ad assumere ruoli decisionali e a renderli capaci di sviluppare ulteriormente i 'cicli di civiltà', contrastando gli elementi che possono avvicinare il momento dell'ineluttabile declino. La consapevolezza che le tensioni allora esistenti tra i seguaci di confessioni religiose diverse rappresentavano un terribile pericolo per la società e la politica francesi, infatti, sottende tutta la ricca e complessa argomentazione esposta da Bodin a sostegno dell'educazione umanistica.

L'ampiezza degli argomenti con cui l'angevino ha sostenuto la sua tesi trae origine dall'asciutta puntualità dei presupposti teorici: l'interpretazione vicissitudinale della storia; la relazione tra tale vicissitudinalità e le possibilità di azione degli uomini; il nesso tra educazione umanistica, nell'accezione nella quale viene qui intesa, e pace religiosa. Un'educazione dei giovani che riesca a sviluppare virtù e conoscenza può rendere possibile la pacifica convivenza tra fedeli di religioni diverse ed avvicinare gli uomini al conseguimento di ciò che per tutti e per ciascuno rappresenta il sommo bene: una vita lunga, pacifica e felice.

PER UN LESSICO POLITICO
DI LEONARDO DA VINCI.
I. LA METAFORA ORGANOLOGICA
DELLA CITTÀ COME 'CORPO POLITICO'*

MARCO VERSIERO

SUMMARY

The aim of this article is to begin an exploration of Leonardo's political lexicon by analysing two of his anatomical fragments (c. 1489) which contain significant references to the metaphor of a *body politic* (a basic image in political philosophy). These are closely related to contemporary town-planning studies for the renewal of Milan during the period of Leonardo's stay there as a guest of the Sforza court. The interest of these texts resides in their use of a specific political vocabulary, perhaps learnt by Leonardo through his engagement with the military arts, which could have facilitated his acquisition of a familiarity with the political *milieu* of the time. Both the fragments testify to a close affinity with the political and social context of Milan in a moment when the city appears as an example of a political order still reminiscent of medieval forms of scattered monocracies, amounting to a refusal of the experience of the *città-stato* typical of late 15th century Italy. Milan therefore represents an alternative to the Florentine republican experiment, especially as far as the interpretation and putting into effect of the category of representation is concerned.

Solo che si rifletta sulla raffigurazione di Leonardo, sulla luminosità del piano alto della sua città, e sull'operosità del piano basso, ove si concentrano i servizi, e tutto ciò che soddisfa i bisogni dell'uomo, anche i più vili; solo che si tenga presente tutto questo, verrà fatto di guardare, oltre Vitruvio, alle corrispondenze platoniche fra stato e uomo, fra le parti del corpo umano e le 'anime' e le classi: alla gerarchizzazione di reggitori e lavoratori. [...] qui si vuole richiamare l'attenzione sulla stretta connessione, nei progetti di città ideali, fra struttura politica e struttura architettonica; sulla saldatura

* Si desidera ringraziare vivamente Eugenio Canone, per aver reso possibile, incoraggiandolo, l'avvio sulle pagine di questo periodico di alcuni contributi dedicati all'esplorazione del lessico filosofico-politico vinciano, dando così seguito a una linea di ricerca inedita, cui si era solo potuto far cenno in precedenti pubblicazioni dello scrivente: cfr. *Metafore zoomorfe e dissimulazione della duplicità. La politica delle immagini in Niccolò Machiavelli e Leonardo da Vinci*, «Studi Filosofici», xxvii, 2004, pp. 101-125; "O per sanguinità, o per roba sanguinata": il pensiero politico di Leonardo, «Raccolta Vinciana», xxxi, 2005, pp. 215-230; "Questo torrà lo stato alle città libere": stato e libertà negli scritti di Leonardo da Vinci, «Il Pensiero Politico», xxxviii, 2005, 2, pp. 271-278; "Ogni omo desidera far capitale...": alcune riflessioni di Leonardo da Vinci e la loro correlazione con gli scritti di Machiavelli, «Prometeo», xxiv, 2006, 1 (93), pp. 38-45; "Il duca [ha] perso lo stato...": Niccolò Machiavelli, Leonardo da Vinci e l'idea di stato, «Filosofia Politica», xxi, 2007, 1, pp. 85-105.

fra il corpo e l'anima della nuova *polis*, nel cui sfondo non è difficile intravedere spesso il profilo della vecchia *polis*. [...] Il disegno di Leonardo, ben lungi dal rappresentare una delineazione fantastica, si connette a reali aspirazioni delle città-stato italiane; e vuole ricondurre una di esse – Milano – a un tipo che risponda a quelle 'ragioni' che infusamente vivono in seno alla Natura, e la dirigono, la guidano, la costringono nella loro 'necessità'. [...] Uomo e natura, ragione umana e legge naturale, si integrano reciprocamente; e la città ideale è, a un tempo, la città naturale e la città razionale: la città costruita secondo ragione e misura umana, ma anche la città perfettamente rispondente alla natura dell'uomo.¹

In queste pagine, fondamentali e indimenticabili, Eugenio Garin aveva efficacemente messo a fuoco l'intimo organicismo connaturato al pensiero urbanistico di Leonardo da Vinci, alla base dei cui progetti di città, da risanare o rifondare *ex novo*,² è la percezione di un puntuale adattamento del centro abitato (perciò da considerarsi formazione ideale-razionale ma anche naturale-umana)³ alle forme e alle funzioni di un organismo vivente, se-

¹ E. GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1972 [1^a ed. 1965], pp. 34-36. Si veda anche IDEM, *La città in Leonardo* (Lettura Vinciana XI, 15 aprile 1971), poi in A. MARINONI et alii, *Leonardo da Vinci letto e commentato. Letture Vinciane I-XII*, a cura di P. Galluzzi, Firenze, Giunti Barbèra, 1974, pp. 309-325, qui a pp. 320-321, 322: «La città dell'uomo, quale Leonardo la vagheggia, deve rispondere esattamente al ritmo naturale delle cose, rispettando una misura che è dovunque la stessa, proprio per la universale corrispondenza fra uomo e mondo. Strade e canali, case e chiese, si riferiscono da un lato a uno schema antropomorfo, dall'altro a un'immagine cosmica. Per questo la sua città vuol essere aderente alla vita della terra e ai bisogni dell'uomo, corrispondente nelle sue strutture a quelle dell'organismo umano [...] la sua città a piani separa, anche fisicamente, la zona dei reggitori da quella dei lavoratori, la zona della testa, della mente e della luce, da quella dei bisogni e del ventre» (lo stesso testo è reperibile, con il titolo *Leonardo da Vinci e la città ideale*, in E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Bari, Laterza, 1975, pp. 237-254, alle pp. 249 e 251).

² Mentre K. CLARK, *Leonardo da Vinci. An account of his development as an artist*, revised edition introduced by M. Kemp, London, Penguin Books, 1988 [1^a ed. 1939], p. 114, ritenne prevalenti, nei piani urbanistici vinciani, le componenti di ispirazione estetica, sostenendo che Leonardo avrebbe conferito una sorta di «romantic colouring» persino ai suoi «utilitarian undertakings», G. FUMAGALLI, *Leonardo, omo senza lettere*, Firenze, Sansoni, 1939, p. 309, nota 1, distingue, circa il problema degli aspetti pratici-estetici, tra il progetto concretamente impostato per Milano e il modello astratto della città ideale: nel primo caso, «Paiono [...] prevalere le ragioni pratiche alle estetiche. Forse, [Leonardo] le metteva in prima linea perché il Moro accettasse il progetto, dandogli carta bianca per il piano di demolizione e ricostruzione»; nel secondo caso, «le ragioni estetiche sono il movente primo. [...] La città esemplare, da costruirsi ex-novo, è sognata da una mente che le esigenze nuove intuiva con gran sicurezza, ma che metteva in prima linea una ideale bellezza, ch'era in questo caso quiete, agio, eleganza della città».

³ Ultimamente, J. VENERELLA, *The Manuscripts of Leonardo da Vinci in the Institut de France. Manuscript B*, translated and annotated, Milano, Ente Raccolta Vinciana, 2003, p. xxiii, notando l'inadeguatezza dell'espressione *città ideale*, «primarily because of the theoretical, or utopian, air that is impossible to dissociate from this coinage, which is extraneous to Leonardo», ha rilevato che «with the prospect of Leonardo's being responsible for planning much of some large sectors of a new urban development, it is clear that the desire would be to approach the best of possibilities, unfettered by requirements imposed by existing schemes».

gnando una spiccata analogia tra corpo organico e corpo urbano (vedi FIGG. 1-2). Riflettendo sulla concezione sottesa ai disegni di Leonardo, relativi alla ristrutturazione della Milano sforzesca a seguito di una pestilenza (1487-1490 circa),¹ il grande storico del Rinascimento aveva colto ciò che negli scritti vinciani restava solamente implicito, vale a dire l'idea di una ricomposizione della città secondo l'esemplarità biologica e fisiologica offerta dal più compiuto dei corpi viventi, quello umano:² una intuizione critica, questa, sulla cui importanza sarebbe difficile soprassedere, specie considerando come essa sia sfuggita a un altro eccelso esegeta, Luigi Firpo, che, nella sua monografia sull'architettura e l'urbanistica di Leonardo, sulla quale molto si basò lo stesso Garin, aveva preferito insistere sulla connotazione tecnicistica e meccanicistica della città-modello del maestro di Vinci, che gli appariva geometricamente regolarizzata, per rispondere a istanze pratiche di ordine e igiene.³

¹ Del rinnovamento urbanistico di Milano nel corso dei primi anni novanta del xv sec. (al quale lo stesso Ludovico Sforza alludeva in una lettera del 1495 al Vicario di Provisione, indicando i primi cantieri come iniziati due anni prima) e, dunque, del contesto entro cui si colloca il programma urbanistico leonardiano, fornisce un resoconto particolareggiato e persuasivo A. PICA, *Leonardo architetto in Milano*, in C. BERTELLI et alii, *Leonardo e Milano*, a cura di G. A. Dell'Acqua, Milano, Banca Popolare di Milano, 1982, pp. 153-175, qui a pp. 163-165. In particolare, P. C. MARANI, *L'architettura fortificata negli studi di Leonardo da Vinci, con il catalogo completo dei disegni*, Firenze, Olschki, 1984, pp. 19-20, ha ben evidenziato la singolare sintonia, a riguardo attuata tra le intenzioni politiche dello Sforza e i progetti urbanistici vinciani: «Il controllo della nobiltà e della borghesia milanese era al Moro indispensabile: essendosi egli impadronito del potere con mezzi illeciti, si imponeva un controllo capillare e severissimo. Il progetto leonardiano prima per l'allargamento della città, c. 1493-1494, e, poi, per i nuovi quartieri residenziali per la nobiltà e la borghesia, c. 1497, [...] chiarisce i termini della politica urbanistica di Ludovico il Moro: separare la nobiltà dal groviglio di viuzze della vecchia città per poter intervenire al momento opportuno contro di essa. [...] Anche questo progetto, ispirato ad una concretezza sconcertante, può dunque inserirsi in un piano difensivo generale organizzato, poiché consentiva al Moro la pace e la sicurezza interne. Una sicurezza interna che era indispensabile al Moro per mantenere lo stato saldo di fronte ai pericoli esterni».

² Un percorso semantico inverso e alternativo (che riconosce nella città un referente/veicolo analogico, anziché il tenore concettuale sotteso) è quello che si può rintracciare nella metafora architettonica della 'casa della politica', che adatta alla dimensione statuale il lessico tecnico-familiare proprio delle strutture e relazioni domestiche (dando luogo, quindi, alla successione di idee 'dalla città come insieme di case/edifici allo stato', invece di 'dal corpo organico al corpo della città/stato'): cfr. F. RIGOTTI, "Ut architectura politica". *La metafora della casa della politica da Rousseau a Gorbaciov*, in F. RIGOTTI et alii, *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, Atti dei Seminari di Trento (Il potere delle immagini: per una metaforologia politica, 7-8 ottobre 1988; *La metaforologia politica in prospettiva storica*, 27-28 giugno 1991), a cura di W. Euchner, F. Rigotti, P. Schiera, Bologna-Berlino, Il Mulino-Duncker & Humblot, 1993, pp. 355-370.

³ L. FIRPO, *Leonardo architetto e urbanista*, Torino, Utet, 1963, pp. 63-80, qui a p. 80: «Resta in ultima istanza, come acquisizione definitiva, questo approccio rigorosamente tecnico e critico al problema urbanistico, il ripudio dei valori estetici che non si sposino ad un apporto funzionale, la consapevolezza della necessità di una pianificazione integrale e delle sue inevitabili implicazioni etiche, politiche e sociali. L'astrazione geometrica e la staticità mo-

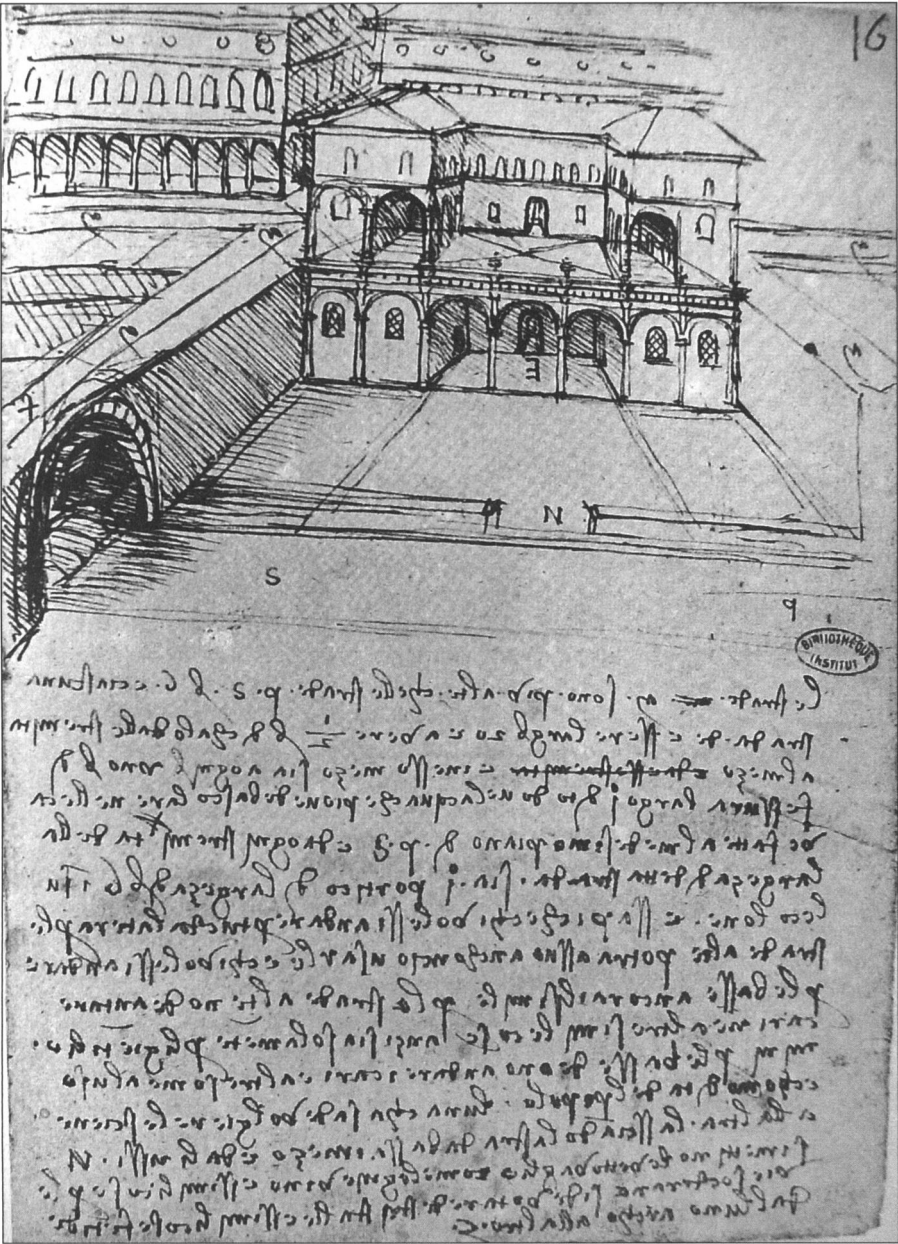


FIG. 1. Leonardo da Vinci, *Studio per una città ideale*, 1487-1490 circa (Parigi, Institut de France, Ms B, f. 16r).

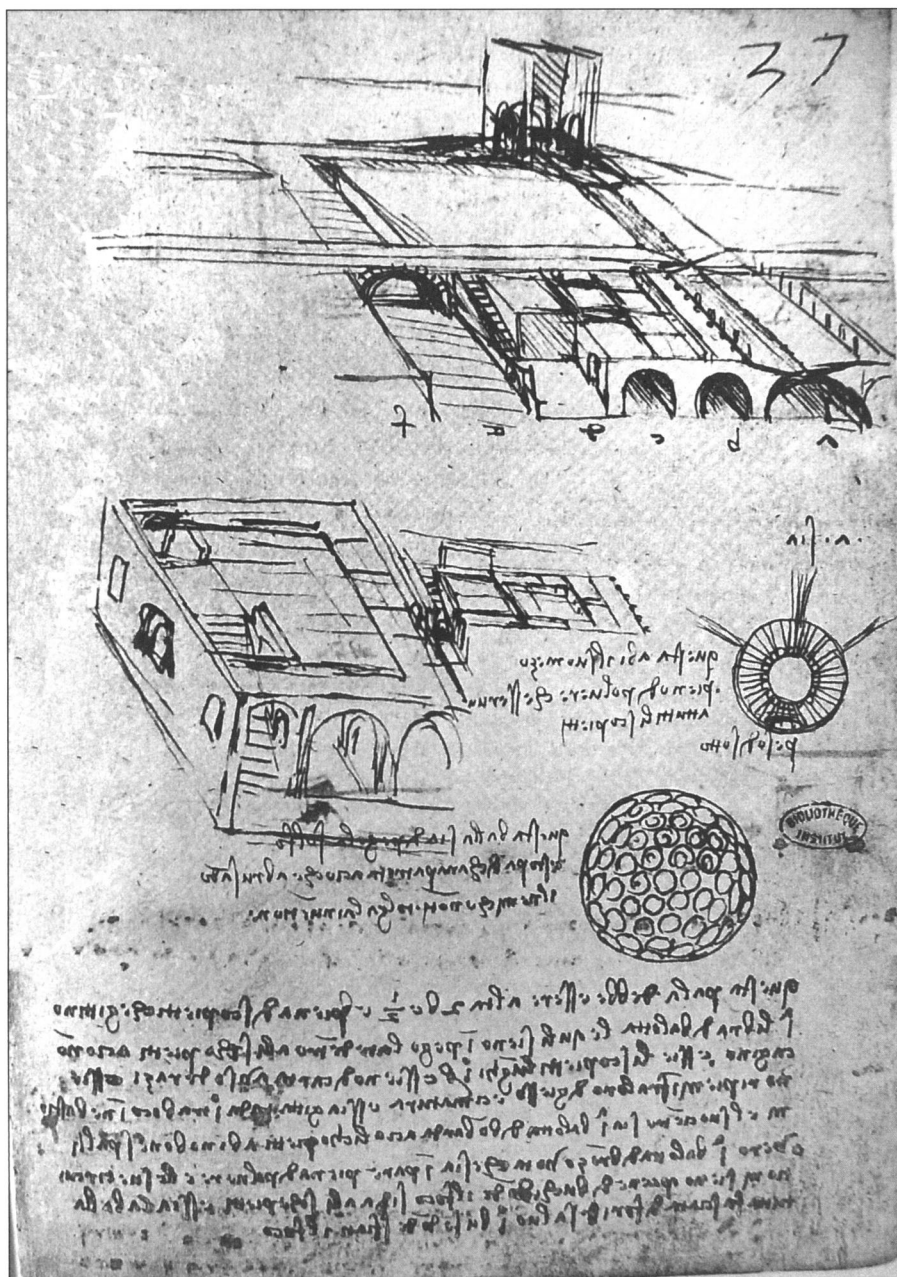


FIG. 2. Leonardo da Vinci, *Studio per una città ideale*, 1487-1490 circa (Parigi, Institut de France, Ms B, f. 37r).

La valenza politica insita in questo aspetto del pensiero e dell'opera di Leonardo è stata puntualmente – e a più riprese – sottolineata dalla letteratura specializzata, sebbene solo in via incidentale.¹ Chi scrive ha recentemente condotto, nella prospettiva di studio propria della storia del pensiero politico, una disamina dei contenuti filosofico-politici rintracciabili nei testi esplicativi di Leonardo, che possono essere messi in stringente correlazione con i disegni urbanistici, a seconda dei casi, sia per la loro funzione di didascalia (vedi FIG. 3),² sia per essere frammenti di una minuta di memoriale da indirizzarsi al duca di Milano e contenente un'esposizione articolata di una vera e propria *renovatio* socio-politica, che la ricostruzione dei principali quartieri della città avrebbe reso possibile e della quale Leonardo, con consapevole arditezza, si fece personalmente proponente (vedi FIG. 4).³

In questa sede, tuttavia, si intende portare l'attenzione su due interessanti testi anatomici vinciani, per i quali non è stata sinora tentata alcuna valuta-

mentale finalmente si animano e prendono vita in un organismo duttile, aperto, ricco di possibilità dinamiche, delineato con illimitata fiducia nella virtù creatrice e riparatrice della ragione» (si veda anche il parere conforme di A. CHASTEL, *Léonard de Vinci par lui-même*, Paris, Nagel, 1952, p. 157). La fonte di questo singolare connubio etico-estetico di bellezza e utilità è stata convincentemente riconosciuta in un passo del cap. 24 del libro XXII del *De Civitate Dei* di Agostino (libro posseduto da Leonardo, come attestato da un inventario autografo della sua biblioteca personale) da C. PEDRETTI, *Il concetto di bellezza e utilità in Sant'Agostino e Leonardo*, «Achademia Leonardi Vinci», v, 1992, pp. 107-111, qui a p. 110.

¹ Cfr. C. PEDRETTI, *Leonardo's plans for the enlargement of the city of Milan*, «Raccolta Vinciana», XIX, 1962, pp. 137-147; IDEM, *Leonardo architetto*, Milano, Electa, 1988 [1ª ed. 1978], pp. 57-63; M. KEMP, *Leonardo da Vinci, le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1982 [ed. inglese 1981], p. 157; D. ARASSE, *Léonard de Vinci, le rythme du monde*, Paris, Hazan, 1997, pp. 160-163; C. VECCE, *Leonardo*, Roma, Salerno, 1998, pp. 85-86. Si vedano, inoltre, A. VEZZOSI, *Leonardo da Vinci, arte e scienza dell'universo*, Milano-Parigi, Electa-Gallimard, 1996, p. 67; D. LAURENZA, *Leonardo, la scienza trasfigurata in arte*, Roma, Le Scienze, 2004 [1ª ed. 1999], pp. 34-36, per una ripresa della specifica intuizione di Garin circa l'impianto organicistico della città leonardiana.

² Significativo, a riguardo, risulta il seguente stralcio: «E sappi che chi volessi andare per tucta la terra per le strade alte, potrà a suo acconcio usarle, e chi volessi andare per le basse, ancora il simile; per le strade alte no' de' andare carri né altre simili cose: anzi, sia solamente per li gentili òmini; per le basse deono andare i carri o altre some a l'uso e comodità del popolo» (Parigi, Institut de France, *Manoscritto B*, f. 16 r; cfr. A. M. BRIZIO, *Leonardo da Vinci. Scritti scelti*, Torino, Utet, 1952, pp. 135-136; vedi FIG. 1). La distinzione cetuale (che trova corrispondenza nella separazione zonale dei rispettivi ambiti di appartenenza e operatività dei gruppi sociali) forma il dato di fatto oggettivo, sul quale costruire una proposta di gestione efficiente ed efficace dei rapporti di potere, che tenga conto di una dislocazione funzionale dei ceti che rispecchi la necessaria scansione gerarchica delle funzioni vitali e organiche del corpo politico (si veda, in proposito, l'importante commento di Garin, trascritto *supra*, nella nota 1 a p. 538).

³ Sia consentito di rinviare a due contributi dello scrivente, in corso di stampa: *Popoli, magnati, signori: istanze politiche nel progetto di "città ideale" di Leonardo da Vinci*, di prossima pubblicazione in «Rinascimento»; «Un meschino sarà soiato...»: comune, patria e rappresentanza in Leonardo da Vinci, di prossima pubblicazione in «Il Pensiero politico».

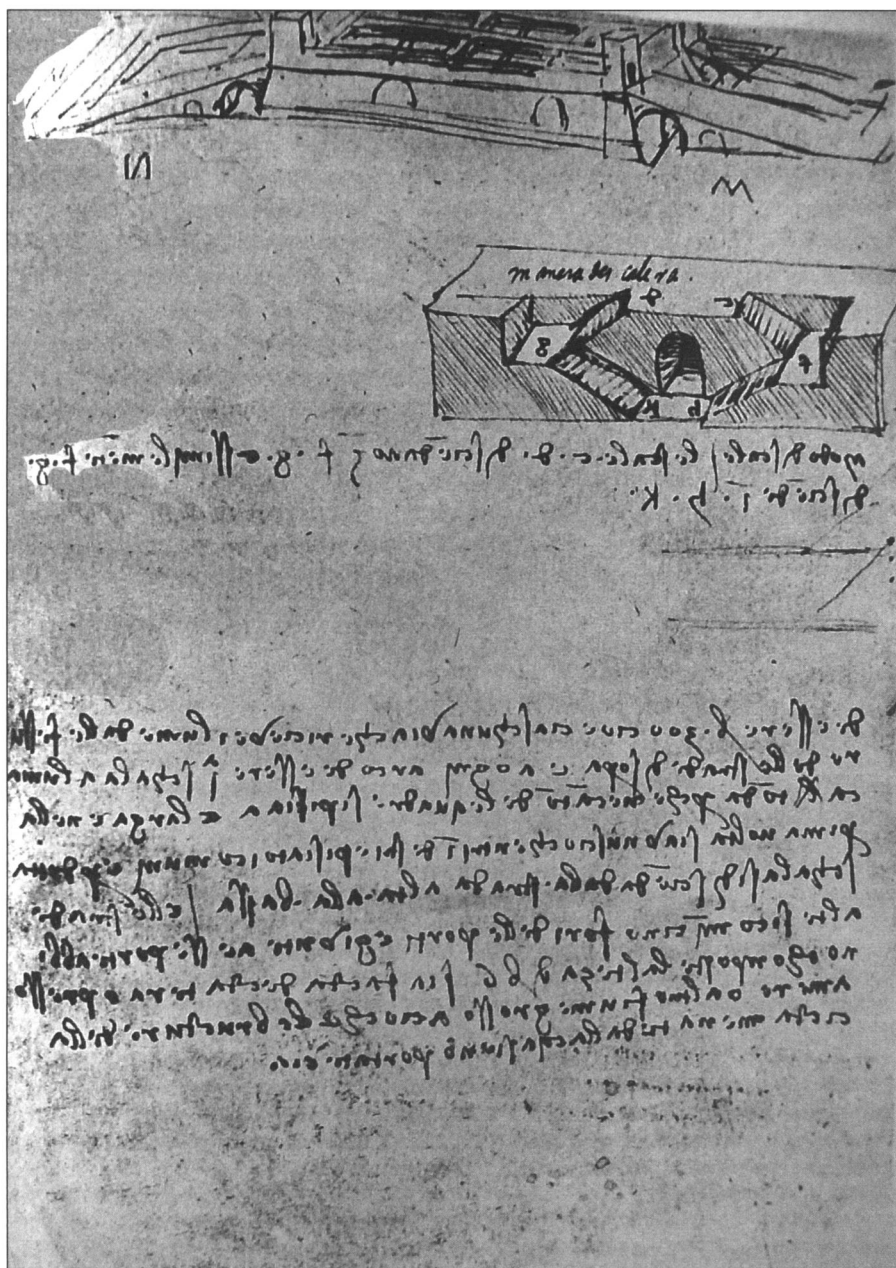


FIG. 3. Leonardo da Vinci, *Studio per una città ideale*, 1487-1490 circa
(Parigi, Institut de France, Ms B, f. 15v).

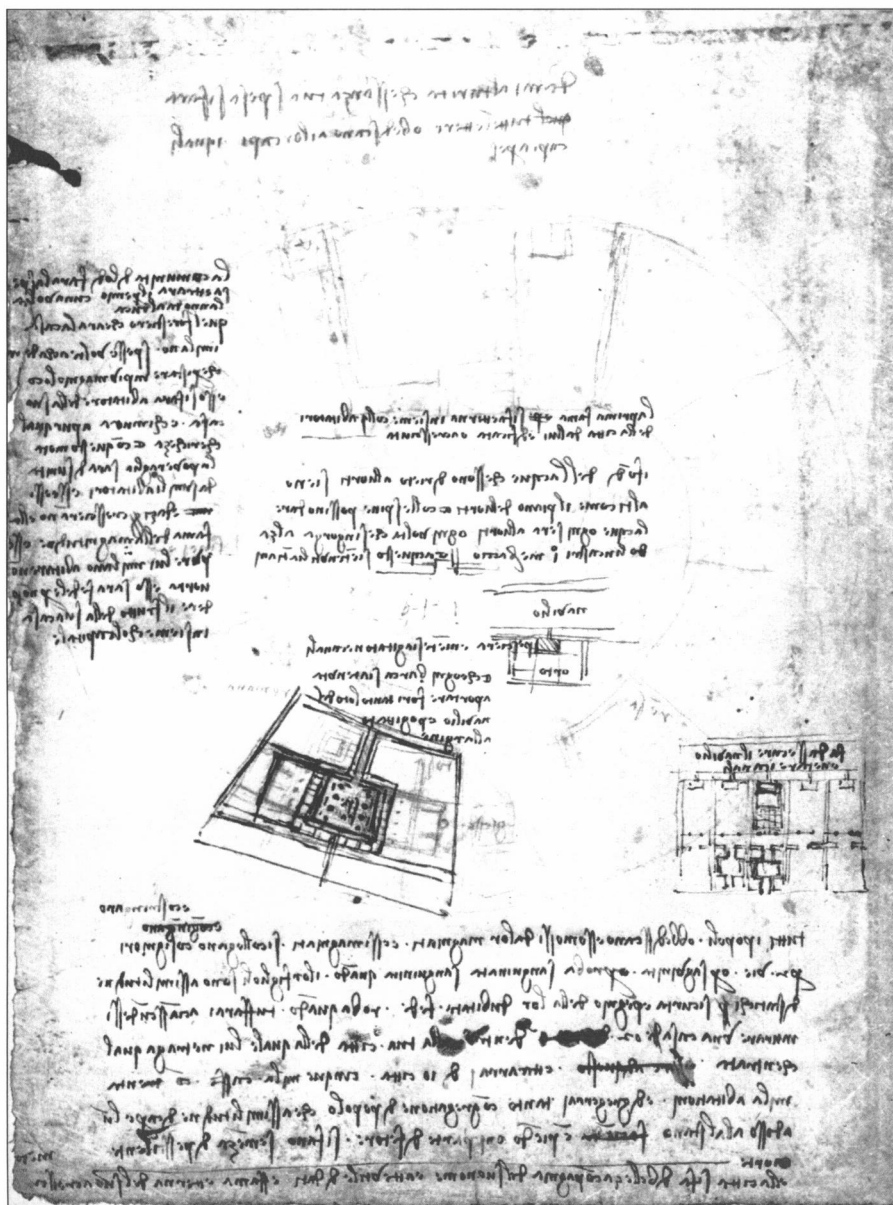


FIG. 4. Leonardo da Vinci, *Memoriale urbanistico*, 1493-1497 circa (Milano, Biblioteca Ambrosiana, *Codice Atlantico*, f. 184v [ex 65 v-b]).

zione politica, pur essendo direttamente rapportabili proprio con la metafora organologica, riconosciuta da Garin come il fondamento concettuale dei piani urbanistici di Leonardo: anzi, questi scritti anatomici, risalenti anch'essi al 1489 circa, enunciano esplicitamente un'applicazione di quell'analogia direttamente al sistema di rapporti di potere, di cui l'impianto della città si fa veste, senza ricorrere al tramite ermeneutico e dialettico della riflessione urbanistica (pur risultandone l'imprescindibile sottinteso).

Un denso foglio di annotazioni, raccolte sotto il comune titolo *Come i 5 sensi sono ufficiali dell'anima*,¹ documenta uno degli obiettivi precipi della fase iniziale delle indagini anatomiche di Leonardo: l'affermazione del primato del *senso comune*,² per via sia psicologica che organica. Nell'occuparsi delle relazioni intercorrenti tra senso comune e moto volontario,³ Leonardo a un certo punto afferma:

I nervi,⁴ coi loro muscoli, servono alle corde come i soldati a' condottieri; e le corde servano al senso comune come i condottieri al capitano; e 'l senso comune serva all'anima come il capitano serve al suo signore.⁵

¹ Windsor Castle, Royal Library, *Leonardo's Corpus of Anatomical Sheets*, f. 19019r; cfr. A. M. BRIZIO, *op. cit.*, pp. 155-156.

² Come precisato da D. LAURENZA, *Ricerca anatomica tra arte e scienza*, in C. PEDRETTI *et alii*, *Leonardo. L'anatomia*, supplemento di «Art dossier», xx, 2005, 1 (207), pp. 13-31, qui a p. 20, per *anima-senso comune* bisogna intendere la «facoltà di convergenza delle impressioni sensoriali e della loro elaborazione razionale». Un passo decisivo del *Codice Atlantico* della Biblioteca Ambrosiana di Milano (f. 245r [ex 90 r-b]) conferma questa interpretazione: «Li antichi speculatori hanno concluso che quella parte del giudizio che è data dall'omo sia causata da uno strumento al quale referiscano li altri 5 mediante la impresiva, e a detto strumento hanno posto nome senso comune, e dicano questo senso essere situato in mezzo il capo infra la impresiva e la memoria [...]». Cfr. D. LAURENZA, *De figura umana. Fisiognomica, anatomia e arte in Leonardo*, Firenze, Olschki, 2001, p. 15.

³ Cfr. D. LAURENZA, *De figura umana...*, cit., p. 16.

⁴ Come suggerito anche dalla loro subordinazione funzionale alle «corde», i «nervi» sono per Leonardo l'equivalente dei tendini (cfr. G. FUMAGALLI, *op. cit.*, p. 126, nota 4; A. M. BRIZIO, *op. cit.*, p. 155, nota 3), mentre quelle che chiama «corde» corrispondono ai nervi veri e propri.

⁵ In quanto vertice di questa gerarchia politico-militare, il *signore* sembra rinviare all'omonima figura presente nella giurisdizione dell'impero medioevale, esempio di disseminazione della sovranità, dal momento che la giurisdizione territoriale, contesa fra papa e imperatore e tra questi e i monarchi e signori feudali, «trovava la sua esistenza reale nell'ambito di singole 'comunità' locali, indipendenti rispetto all'entità di uno pseudo-stato universale, con cui, chiesa o impero che fosse, intratteneva rapporti istituzionali labili e confusi», come rilevato efficacemente da M. TERNI, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 27. Bisognerà, del resto, riflettere sulla vicinanza ideale delle forme e prassi istituzionali del ducato di Milano al retroterra medioevale, anche per quel che concerne l'ostinata ricerca di Ludovico Sforza – mecenate e committente di Leonardo – di una legittimazione del potere locale da parte del *Rex Romanorum*, l'allora Imperatore d'Asburgo Massimiliano I (in controtendenza rispetto all'autonoma affermazione di indipendenza delle città-stato repubblicane, prima fra tutte Firenze, la cui esperienza fu, non a caso,

Adunque la giuntura delli ossi obbedisce al nervo, e 'l nervo al muscolo, e 'l muscolo alla corda, e la corda al senso comune, e 'l senso comune è sedia¹ dell'anima, e la memoria è sua munizione³ e la imprensiva è sua referendaria.³

L'adozione di un lessico propriamente politico, ritenuto idoneo a illustrare didatticamente un enunciato anatomico, ha indotto Martin Kemp a scorgerne in questo frammento vinciano «un'analogia microcosmica, in versione fisiologica e sociologica», potendosi «immaginare l'anima, insediata nel centro direttivo del cranio dove riceveva informazioni, elaborava giudizi e impartiva ordini, intenta a governare il proprio territorio somatico come faceva il Duca dal suo Castello con quello geografico»;⁴ Leonardo perverrebbe così, secondo lo studioso, alla configurazione di una sorta di «società gerarchica di funzioni percettive».⁵

In effetti, la strutturazione ternaria e triadica dei rapporti di potere, tra soldati e condottieri, condottieri e capitano, capitano e signore, è impiegata da Leonardo quale referente metaforico del circuito di relazioni funzionali, tra nervi-muscoli e corde, corde e senso comune, senso comune e anima.⁶ Impossibile non leggerci, dunque, una manifestazione, precisamente rispondente, di quella metafora politica corporea, che concepisce «la società

letta e interpretata dagli esponenti dell'Umanesimo civile toscano come esempio di vivere libero e legittimo, in opposizione all'ordinamento tirannico esemplificato da Milano). Cfr. H. BARON, *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze, Sansoni, 1970 [1966²], pp. 13-48.

¹ L. BELTRAMI, *Leonardo. Scritti*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, s. a. [ma 1913], p. 63, leggeva «sede».

² A. M. BRIZIO, *op. cit.*, p. 156, leggeva «ammonizione», mentre si tratta proprio di applicazione alla fisiologia del lessico delle arti militari: secondo F. BOTTAZZI, *Leonardo scienziato*, raccolta di scritti (1902-1941), a cura di L. Donatelli et alii, Napoli, Giannini, 1986, p. 32, la parola «munizione» è usata da Leonardo «per significare la riserva d'immagini mnemoniche, che sono vero alimento del pensiero». L'applicazione all'anatomia di concetti e terminologie tratti dall'arte militare è stata colta in questo brano anche da P. C. MARANI, *op. cit.*, p. 34.

³ Come ha rilevato D. LAURENZA, *De figura umana...*, cit., p. 53, il brano era in origine completato dalla frase «e il chore è suo [...]», che, sebbene incompleta e poi cancellata, è interpretabile come «una spia del fallito tentativo di coinvolgere in qualche modo il cuore nell'ambito della neuropsicologia encefalocentrica che domina il passo». Si veda anche IDEM, *Cuore, carattere e passioni tra scienza e arte in Leonardo*, «Micrologus», XI, 2003, pp. 229-239, per una più generale discussione sulla oscillazione di Leonardo tra modello cerebrocentrico e modello cardiocentrico, nel contesto del dibattito sul tema, comune alla medicina e alla filosofia naturale scolastica.

⁴ M. KEMP, *Leonardo da Vinci, le mirabili operazioni...*, cit., p. 112.

⁵ M. KEMP, «Il concetto dell'anima» in *Leonardo's Early Skull Studies* [1971], trad. it. in IDEM, *Lezioni dell'occhio. Leonardo da Vinci discepolo dell'esperienza*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 3-31, qui a p. 24. Si veda anche IDEM, *Leonardo. Nella mente del genio*, Torino, Einaudi, 2006 [ed. inglese 2004], p. 63: «un sistema gerarchico, simile alle corti presso cui [Leonardo] lavora».

⁶ Cfr. C. LUPORINI, *La mente di Leonardo*, rist. anast., Firenze, Le Lettere, 1997 [1^a ed. 1953], p. 60.

come strutturalmente simile a un organismo biologico, prevalentemente umano [...] pertanto dotata di una vita organica che si articola in parti differenziate, le quali ne costituiscono gli organi», al fine di «assicurare il primato del tutto sulle singole parti e [...] legittimare un ordine legale gerarchico distinto in ruoli e funzioni che implicano coordinamento e reciprocità».¹ In particolare, è osservabile, in questo scritto di Leonardo, una propensione per una declinazione della metafora organologica in chiave anatomica piuttosto che fisiologica,² vale a dire prestando maggiore attenzione alla gerarchizzazione delle membra corporee in base alle rispettive funzioni, invece che alla mescolanza di fluidi e materie vitali disomogenee (come sarà, invece, per la versione *umorale* della metafora, coniata da Machiavelli).³

¹ E. GREBLO, *Corpo politico / organicismo*, in B. ACCARINO et alii, *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, diretta da R. Esposito e C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 149-150, qui a p. 149, col. 1. Si veda, inoltre, più diffusamente l'importante studio di A. CAVARERO, *Il corpo politico come organismo*, «Filosofia Politica», VII, 1993, 3, pp. 391-414 (consultabile anche in EADEM, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 113-137, da cui si citerà nel seguito). Per un'accurata e aggiornata rassegna bibliografica e per alcune decisive precisazioni sul tema, cfr. ora G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, in particolare le pp. 6 e 86: «mettere al centro dell'analisi il corpo vivente, l'organismo, permette di allestire dei paradigmi esplicativi che stabiliscono delle linee d'indagine del politico, delle direzioni di ricerca, anche delle polarizzazioni, [...] rendendo ragione della complessità dei fenomeni politici. [...] l'uso di un linguaggio fisiologico, l'allusione a una temporalità diagnostica di matrice medica è ciò che sembra fornire un'intrinseca razionalità alle dinamiche della politica».

² Cfr. G. BRIGUGLIA, *op. cit.*, pp. 90-91 e nota 20. Riguardo a ciò, non bisogna trascurare, peraltro, la probabile conoscenza diretta che Leonardo poté avere del celebre apologo di Menenio Agrippa, tramandato da Tito Livio nel cap. 32 del libro II del suo *Ab Urbe condita*, un testo effettivamente posseduto da Leonardo. Cfr. LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, con un saggio di R. Syme, introduz. e note di C. Moreschini, Milano, Rizzoli, 2000 [1^a ed. 1982], vol. I, pp. 443-445; in presenza di questo classico in entrambi gli inventari autografi della libreria di Leonardo, cfr. C. VECCE, *op. cit.*, pp. 158-159 e 236. Questo racconto, che lo storico romano immagina di mettere in bocca a Menenio Agrippa per sedare una rivolta della plebe contro il senato, costituisce una svolta cruciale per la «metafora corporea applicata alla politica, almeno nella sua forma esplicita e diretta nonché attenta al dettaglio anatomico» (A. CAVARERO, *op. cit.*, pp. 118-124, qui a p. 119; si vedano inoltre F. RIGOTTI, *Metafore della politica*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 38 e G. BRIGUGLIA, *op. cit.*, pp. 15-16 e nota 2). Infatti, la favola liviana narra di un tempo antico in cui le singole parti del corpo umano, anziché riunirsi in un unico organismo, ebbero facoltà di ribellarsi al comune servaggio ai piaceri dello stomaco ma se ne pentirono non appena si resero conto del risultato nefasto della rivolta, ossia l'indebolimento di tutto il corpo (e dunque la concordia e l'ordine tra le parti sociali all'interno dell'unico corpo politico è qui per la prima volta direttamente correlata all'unitarietà delle membra e delle funzioni di un corpo organico).

³ Cfr. M. GAILLE NIKODIMOV, *À la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel*, in *Langues et écritures de la République et de la Guerre. Études sur Machiavel*, Atti parziali dei convegni di Parigi (*Machiavel. La République et la Guerre*, 25-28 novembre 1998) e Lione (*Langue et discours de Machiavel*, 15-16 giugno 2001), a cura di A. Fontana et alii, Genova, Name, 2004, pp. 143-164. Tuttavia, Machiavelli ricorre talvolta anche a una metafora corporea di tipo somatico, ad esempio quando descrive il rapporto tra

La gerarchia anatomico-politica delineata da Leonardo, dunque, mette in parallelo due serie di relazioni a catena, ad orientamento ascendente: da un lato *nervi/muscoli-corde-senso comune-anima*, dall'altro *soldati-condottieri-capitano-signore*. Di peculiare interesse, tuttavia, si dimostra la seconda metà del frammento, che, innanzitutto, chiarisce i termini del rapporto tra *nervi* e *muscoli*, semplicemente accomunati nella loro subordinazione funzionale alle *corde*, all'inizio dell'enunciato: se «la giuntura delli ossi obbedisce al nervo», quest'ultimo è subordinato al muscolo, a sua volta sottoposto alla corda. Con ogni probabilità, una maggiore elaborazione di questo spunto analogico avrebbe indotto Leonardo a dettagliare, all'interno della categoria dei soldati, due sotto-gruppi, la cui scansione gerarchica avrebbe riflettuto quella individuata tra i loro omologhi corporei (*nervi* e *muscoli*, appunto).¹ Il ricorso al verbo *servire*, nella prima parte del frammento, rende chiaro, inoltre, l'uso interpretativo che Leonardo fa del corrispondente verbo *obbedire*, nella seconda parte: quest'ultimo, in sostanza, riferendosi a un'azione o condizione che coincide esattamente con quella esplicitata dal verbo *servire*, si riempie di un significato funzionale anziché meramente servile, dal momento che l'accezione nella quale Leonardo impiega il primo verbo pare alludere a un «essere utile a», piuttosto che a un «essere al servizio di».²

Nel ribadire la sottoposizione della *corda* al *sensu comune* (vale a dire del *condottiero* verso il *capitano*), Leonardo definisce quest'ultimo come «sedia

uno Stato e terre di nuova conquista come una sorta di composizione armonica, parlando di «uno stato nuovo, che come membro si aggiunga al suo vecchio» (*Il Principe*, cap. xx, § 9; cfr. ed. a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, p. 139): l'accento è posto sul primato dell'insieme e del tutto rispetto alle singole parti, perché compito precipuo di un principe è superare le *divisioni*, in favore della creazione di un *tutto unito*. È significativo che la fase cruciale dell'interesse multidisciplinare di Leonardo per il tema della composizione armonica (tra anatomia e geometria, arte e tecnologia) sia stata individuata negli anni tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, comprendenti il suo soggiorno in Romagna, al seguito del Valentino (periodo al quale risalgono anche i suoi primi contatti con Machiavelli): cfr. D. LAURENZA, *Leonardo c. 1500-1503: il tema dell'armonia*, in C. PEDRETTI et alii, *Leonardo, Machiavelli, Cesare Borgia. Arte, storia e scienza in Romagna, 1500-1503*, catalogo della mostra, Roma, De Luca, 2003, pp. 27-35. Sul versante specificamente anatomico, cfr. IDEM, *La ricerca dell'armonia. Rappresentazioni anatomiche nel Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 31-72.

¹ Sarebbe azzardato spingere oltre le supposizioni ma queste due sotto-categorie di militi potrebbero anche corrispondere a fanti e cavalieri, specie riflettendo sull'attualità del dibattito teorico su di essi incentrato all'epoca, del quale sono testimonianza anche le riflessioni polemologiche di Machiavelli (i cui rapporti con Leonardo chi scrive ha cercato di mettere a fuoco nei contributi ricordati *supra*, nella nota di apertura al presente saggio).

² Ovviamente, questa lettura risulterebbe ribaltata specularmente, qualora si volesse sciogliere il significato di *servire*, nella prima metà dello scritto, in funzione del senso assunto da *obbedire*, nella seconda metà: la direzione interpretativa qui proposta, tuttavia, è sembrata più convincente, in ragione della innegabile precedenza logica e programmatica della prima parte rispetto alla seconda, che si presenta come una versione più approfondita e ampliata dell'enunciato offerto dalla prima.

dell'anima»: la subordinazione funzionale del senso comune all'anima, dunque, trova spiegazione nell'essere il primo la sede della seconda. A questo punto, infatti, pare che la mente di Leonardo sia passata a una diversa declinazione della metafora organologica, che, sovrapponendosi alla precedente, traspare dalle ultime parole del brano: il senso comune è ora associato analogicamente a una funzione politica, anziché a un attore specifico (come anche parrebbe dimostrare l'implicita allusione al trono – quale esemplificazione figurativa della funzione sovrana – individuabile nell'uso della parola *sedia*). Questa variante metaforica acquista maggiore coerenza nel passare alla *memoria* e all'*imprensiva*, due facoltà intellettive che vengono indicate, rispettivamente, come *munizione* e *referendaria* dell'anima: ci si accorge che il registro analogico si è capovolto, dal momento che la metafora politica soccorre la descrizione anatomica, anziché viceversa.

A partire dalla conoscenza di Galeno (filtrata attraverso le elaborazioni medioevali di Alberto Magno, Mondino e Guy de Chauliac), Leonardo concepisce il cervello come suddiviso in tre parti principali, che denomina *senso comune*, *imprensiva*¹ e *memoria*: già in uno studio anatomico del 1493 circa (vedi FIG. 5), con la veduta sagittale e in pianta di una testa virile, i tre ventricoli corrispondenti sono schematicamente indicati in sequenza dalle lettere *o*, *m* e *n* e sono stati identificati come *imprensiva* (ventricolo anteriore), *senso comune* (ventricolo centrale) e *memoria* (ventricolo posteriore);² in un più maturo e accurato studio del 1506-1508 circa, Leonardo recupera questa stessa concezione (vedi FIG. 6).³ Queste illustrazioni anatomiche, dunque, offrono una eloquente visualizzazione della situazione descritta nel frammento testuale in esame: il *senso comune*, con il quale, di fatto, l'anima intellettiva viene a coincidere, riveste un ruolo centrale e primario, al quale fanno da supporto le altre due facoltà (*imprensiva* e *memoria*).⁴

¹ In realtà, Leonardo è il primo a denominare *imprensiva* la facoltà cerebrale avente sede nel ventricolo anteriore: cfr. J. PEVSNER, *Leonardo da Vinci's contributions to neuroscience*, «Trends in Neurosciences», xxv, 2002, 4, pp. 217-220, qui a p. 218.

² Windsor Castle, Royal Library, *Leonardo's Corpus of Anatomical Sheets*, f. 12603r. Cfr. C. PEDRETTI, *L'anatomia di Leonardo da Vinci, fra Mondino e Berengario*, con un testo introduttivo di P. Salvi, Firenze, Cartei & Becagli, 2005, pp. 32-36, cat. 5A; M. KEMP, *Leonardo da Vinci. Experience, experiment and design*, London, V&A Publications, 2006, pp. 52-53. Questo studio costituisce una versione più completa ed elaborata di schemi precedenti (1487 circa): sull'evoluzione concettuale ripercorribile attraverso l'esame di tutti i disegni pertinenti, cfr. anche le schede di C. Pedretti, in K. KEELE, C. PEDRETTI, *Leonardo da Vinci. Disegni anatomici dalla Biblioteca Reale di Windsor*, catalogo della mostra, Firenze, Giunti Barbèra, 1979, pp. 46-49, cat. 8A-11.

³ Cfr. C. PEDRETTI, *L'anatomia di Leonardo da Vinci...*, cit., pp. 174-176. Si tratta del cosiddetto *Foglio di Weimar*, sul quale cfr. anche la scheda di D. LAURENZA, in *La mente di Leonardo. Nel laboratorio del Genio Universale*, catalogo della mostra, a cura di P. Galluzzi, Firenze, Giunti, 2006, pp. 108-109, cat. II.b.

⁴ Cfr. D. LAURENZA, *De figura umana...*, cit., p. 17, nota 21. Sulla presa di distanza, in ciò, dalla filosofia scolastica (per la quale il senso comune era solo uno dei sensi interni – insieme a

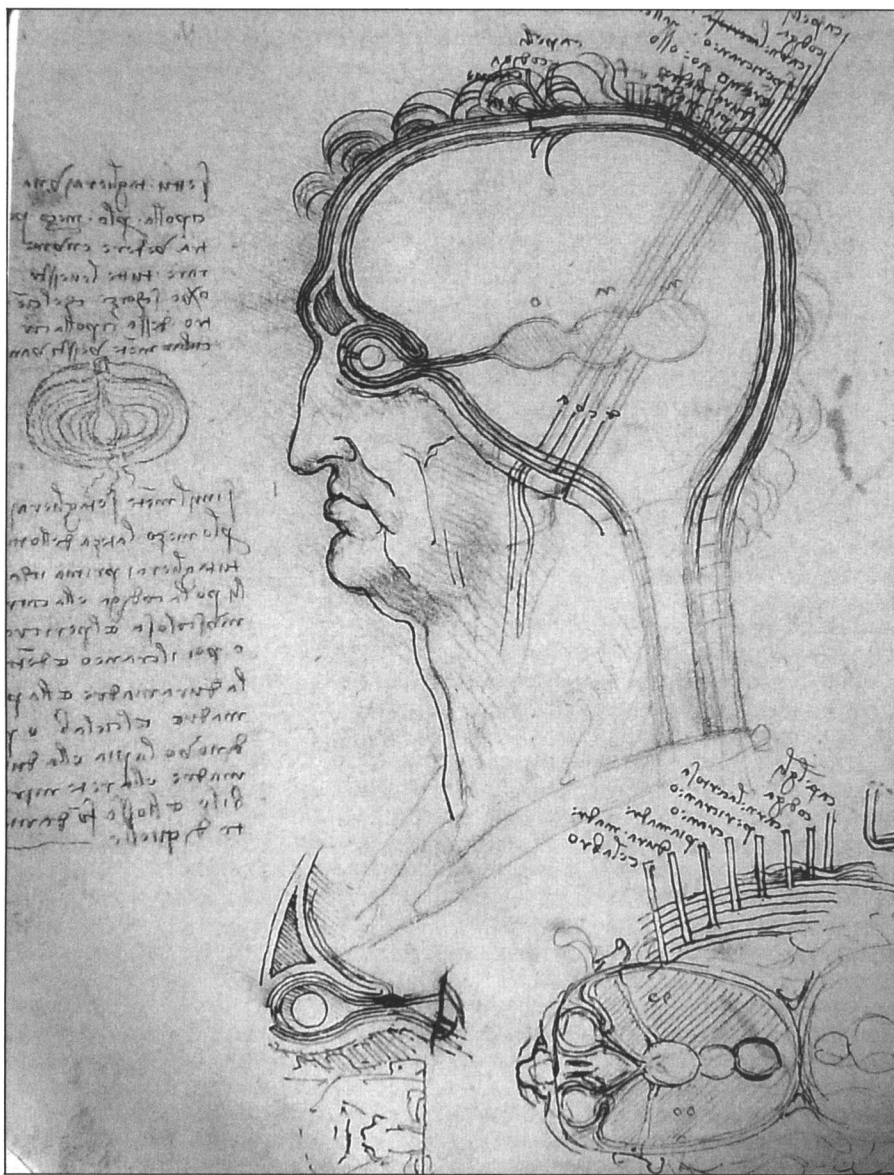


FIG. 5. Leonardo da Vinci, *Studio anatomico*, 1493 circa
(Windsor Castle, Royal Library, *Corpus degli Studi Anatomici*, f. 12603r).

imaginatio, phantasia, memoria e cogitativa – intermedi tra i sensi esterni e l'anima intellettuale), cfr. M. KEMP, *Leonardo da Vinci, le mirabili operazioni...*, cit., pp. 110-111; D. LAURENZA, *Leonardo, la scienza trasfigurata in arte*, cit., p. 53.

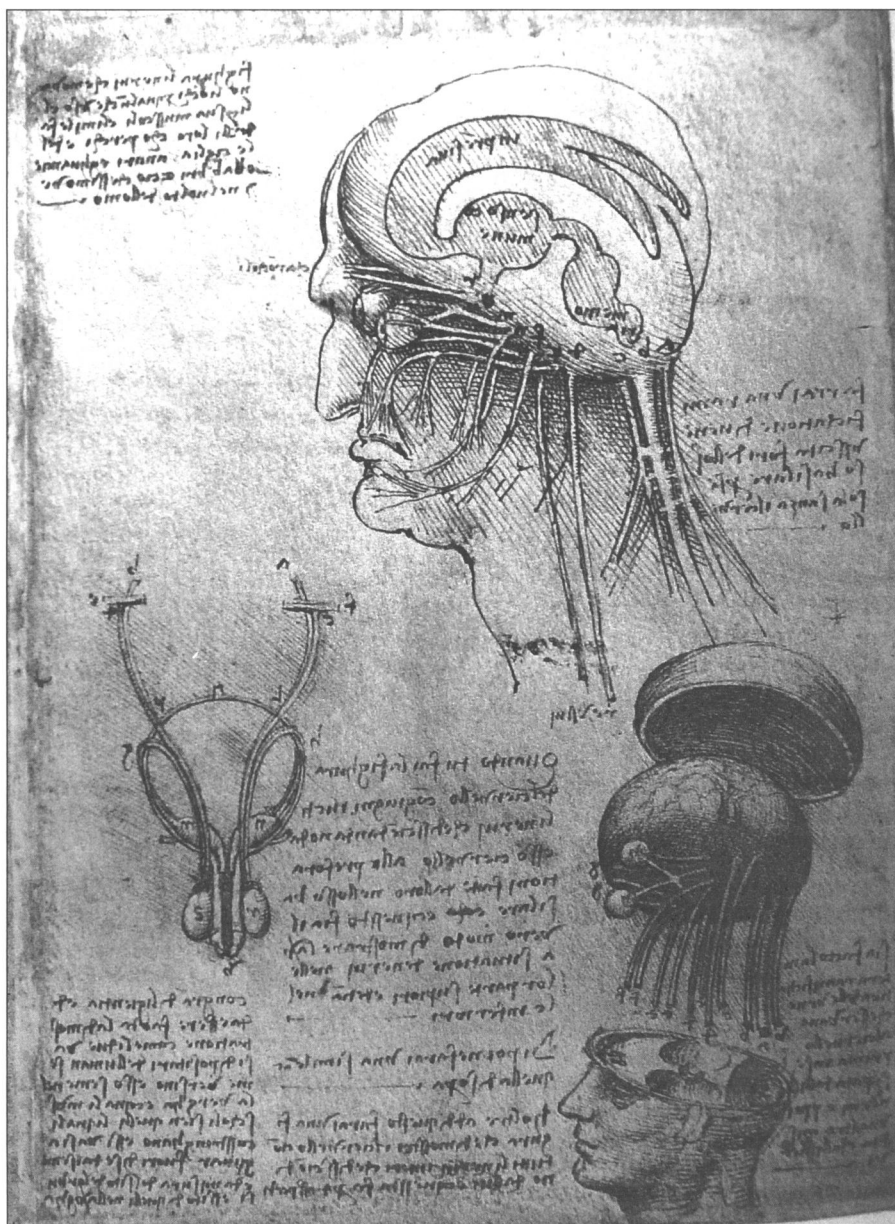


FIG. 6. Leonardo da Vinci, *Studio anatomico*, 1506-1508 circa
(Weimar, Schlossmuseum, n. inv. KK 6287).

La stessa metafora politica agevola e integra siffatta concezione: se il *senso comune-anima* è identificato con il vertice di un ordinamento politico, la *memoria* viene a coincidere con l'insieme delle riserve e provviste (non necessariamente di esclusiva pertinenza militare e guerresca), nel senso anche di luogo fisico (magazzino o deposito di rifornimenti), nel quale questi materiali, destinati al consumo della città-stato (e non solo del suo esercito) ricevono collocazione;¹ la *imprensiva*, d'altro canto, è rappresentata come *referendaria* dell'anima e non può passare inosservata la significatività dell'impiego di questo termine così specifico, tratto dall'uso linguistico degli ambienti del potere, più di ogni altro elemento di questa metafora (per i quali suggestioni a Leonardo potevano derivare dalla sua dimestichezza con l'urbanistica e l'arte militare, soprattutto), al fine di designare una figura amministrativa ereditata dall'esperienza del tardo impero romano (in origine incaricata di «riferire all'imperatore intorno alle suppliche a lui rivolte dai cittadini, trasmettere ai giudici i pareri dell'imperatore ed esplicitare mansioni varie di segreteria»),² poi attribuita, a partire dal XIV sec., «ai funzionari della cancelleria destinati all'esame delle suppliche»,³ che «fungevano da consulenti giuridici del sovrano (o dei suoi più alti collaboratori) e da tramite fra il potere politico e i giudici e svolgevano altre incombenze amministrative e giudiziarie partecipando, come istruttori e relatori e con voto consultivo o deliberativo, alle deliberazioni dei supremi organi di giustizia amministrativa». ⁴ La facoltà dell'*imprensiva*, deputata a recepire gli stimoli sensoriali esterni che il *senso comune* elaborerà – e, dunque, a far da tramite tra quest'ultimo e il resto del corpo e tra l'intero organismo e il mondo esterno – trova, così, esatta corrispondenza, all'interno della metafora politica corporea, con la funzione *referendaria*, di fatto esercitata da chi deve mediare tra il sovrano e il suo Stato, da una parte, e quest'ultimo e le altre comunità politiche, dall'altro.

Un ulteriore aspetto della metafora organica è affrontato da Leonardo nel

¹ Cfr. la voce *Munizione* del *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, direz. scientifica di G. Bàrberi Squarotti, voci di ambito politico e giuridico a cura di N. B. Morra, Torino, Utet, vol. XI, 1981, pp. 83-85, in partic. p. 84, coll. 1 e 2: andranno tenuti presenti i significati n. 3 («riserva di viveri destinata al consumo di un corpo militare, di una città o, anche, dei partecipanti a una spedizione mercantile o esplorativa») e n. 4 («magazzino o deposito di rifornimenti; luogo in cui sono ammassate provviste e vettovaglie»). Cfr. anche *Lessico Universale Italiano dell'Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da Giulio Treccani*, direz. Scientifica di U. Bosco, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, vol. XIV, 1974, p. 389, s.v.

² *Lessico Universale Italiano...*, cit., vol. XVIII, 1977, p. 512, s.v., col. 2.

³ *Ibidem*.

⁴ *Grande Dizionario...*, cit., vol. XV, 1990, p. 676, s.v., col. 1. Di non poco rilievo è il fatto che il frammento vinciano (segnatamente la sua seconda parte) sia indicato come unico esempio testuale di accezione figurativa del termine, «con riferimento a una facoltà percettiva della mente» (cfr. *ivi*, col. 2).

secondo testo da esaminare in questa sede, strettamente legato al primo, anche per la contiguità cronologica:¹

De' muscoli.

La natura ha ordinati nell'omo i muscoli ufiziali tiratori de' nervi, e quali possino muovere le membra secondo la volontà e desiderio del comun senso, a similitudine del- li ufiziali² strebuiti³ da uno signore⁴ per varie province⁵ e città,⁶ i quali in essi l[u]oghi rappresentano e obbediscano alla volontà d'esso signore.

¹ Cfr. C. SCARPATI, *Leonardo scrittore*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 217-218 e 262, nota 23. Cfr. anche F. BOTTAZZI, *op. cit.*, pp. 35-36; D. ARASSE, *op. cit.*, pp. 74-75.

² F. CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento* [1957], poi in *IDEM, Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 625-661, qui a p. 660, ha opportunamente rilevato che il termine *ufficiale*, usato nel XVI secolo per designare il funzionario di Stato, corrisponde al latino *magistratus*: si tratta di una notazione di non poco conto nel contesto dell'argomento in esame, dal momento che Machiavelli stesso ricorre al volgarizzamento *magistrato* per riferirsi alla stessa categoria di attori politici, che Leonardo denomina *ufiziali*, come chi scrive chiarisce nel proprio contributo in corso di pubblicazione in «Il Pensiero Politico», ricordato *supra*, p. 542, nota 3).

³ L. BELTRAMI, *op. cit.*, p. 63, leggeva «distribuiti», che è il significato da attribuire alla parola effettivamente scritta da Leonardo per A. M. BRIZIO, *op. cit.*, p. 168, nota 3; cfr. anche L. DA VINCI, *Pensieri filosofici e scientifici*, introduz., selez. e note di C. Ciapetti Angelini, Roma, Signorelli, 1970, p. 80 e L. DA VINCI, *L'uomo e la natura*, a cura di M. De Micheli, Milano, Feltrinelli, 1982 [1ª ed. 1952], p. 95 («stribuiti»).

⁴ Si veda *supra*, p. 545, nota 5. Qui, evidentemente, Leonardo fa implicito riferimento alla specifica realtà lombarda, nella quale un *signore* (il duca di Milano) era preposto al governo di una pluralità di *province* (cfr. nota seguente), comprendenti diverse *città*, oltre quella capoluogo: si tratta di assetto giuridico e territoriale ben più complesso di quello relativo a una città-stato mono-nucleare (ad es. Firenze), del quale Leonardo dà più compiuta rappresentazione in un lungo memoriale urbanistico del 1493 circa (Milano, Biblioteca Ambrosiana, *Codice Atlantico*, f. 184v [ex 65 v-b]), discusso da chi scrive in *Metafore zoomorfe...*, cit., pp. 116-117; «O per sanguinità o per roba sanguinata», cit., pp. 225-227; «Ogni omo desidera far capitale», cit., pp. 43-45.

⁵ Per una delucidazione sul significato di *provincia* nel Rinascimento e in particolare in Machiavelli, cfr. F. CHABOD, *op. cit.*, pp. 650, 653: «generalmente, quel che noi battezziamo 'nazione' è dal Machiavelli chiamato 'provincia' [...]. Senonché, provincia non è *soltanto* e *tutta* la nazione delle nostre concezioni. Non lo è *soltanto*: perché qua e là si mantiene, nel termine, anche l'antico significato di provincia come ripartizione amministrativa (le province romane). [...] Non lo è *tutta*: perché nel concetto moderno di nazione entrano, e come elementi decisivi, dei fattori che la 'provincia' non contiene ancora. Lingua e costumi, soprattutto, caratterizzano per il Machiavelli la provincia; anche, nel cap. III del *Principe*, gli ordini, vale a dire l'assetto istituzionale. [...] Alla 'provincia' del Machiavelli manca proprio l'elemento politico, essenziale della nazione moderna, dalla rivoluzione francese in poi: cioè, la 'volontà' di essere nazione». Cfr. anche M. VIROLI, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 38-39.

⁶ Sul significato assunto da *città* negli scritti di Leonardo, in rapporto al termine-concetto *stato*, sia consentito di rinviare ai seguenti contributi di chi scrive: «Questo torrà lo stato alle città libere», cit., pp. 276-278 e «Il duca [ha] perso lo stato», cit., pp. 100-105. Sintetizzando, si può affermare che il genere concettualmente primario e logicamente anteriore, di cui lo *stato* è una possibile specie (e, sul piano lessicale e sintattico, un corollario strumentale), è per Leonardo la *città*, nel suo portato teorico di ordinamento politico, giuntole attraverso la tradizione classica della sua antesignana *civitas*. L'unica parola, cioè, che appaia a Leonardo impiegabile in

E quello ufiziale che più in un solo caso abbi obbedito alle commessione¹ fattoli di bocca dal suo signore, farà poi per sé nel medesimo caso cosa che non si partirà dalla volontà d'esso signore: così si vede spesse volte fare alle dita, che imparando con somma obbedienza le cose sopra uno strumento, le quali li sieno comandate dal giudizio, dopo esso imparare, le sonerà senza ch'esso giudizio v'attenda.²

Ancora una volta il *senso comune* viene assimilato al *signore* e torna anche la stretta associazione di nervi e muscoli, ora messi in rapporto analogico non più con due ranghi militari ma con le figure giuridico-amministrative degli *ufiziali*, vale a dire con i rappresentanti del potere centrale sul territorio dello Stato, a questo scopo su di esso dislocati dallo stesso detentore della sovranità, il *signore*.³

Gli «ufiziali strebuiti da uno signore per varie province e città, i quali in essi l[u]oghi rappresentano e obediscano alla volontà d'esso signore», costituiscono un rinvio solo in apparenza elementare alla realtà politica del tempo: l'accento all'istituto giuridico della rappresentanza, che arricchisce di componenti attive il profilo – altrimenti esclusivamente passivo – delle facoltà esercitabili dagli *ufiziali* dinanzi al proprio *signore*, viene meglio specificato nella frase seguente, che fornisce – inaspettatamente, dato il contesto e soprattutto la familiarità solo occasionale di Leonardo con la prassi politica del tempo – una inequivocabile definizione tecnica della rappresentanza,

maniera soddisfacente per designare sempre e comunque uno spazio politico (anche quando il suo ordinarsi come repubblica, anziché come principato, renda inadeguato il riferimento alla *persona* del governante) resta, dunque, *città*, a testimonianza di una precedenza logica, in lui, di *città* rispetto a *stato*. Lo *stato*, cioè, risulta solo una delle possibili attribuzioni di *città*, così come può esserlo di *duca*: Leonardo tradisce, così, il recupero del tradizionale significato di *stato* (legato alla sua origine etimologica, come *situazione*). Si tratta di testimonianza linguistica significativa, a fronte della sostanziale intercambiabilità semantica tra *stato* e *città*, riscontrabile come un tratto caratteristico e frequente del tardo xv sec.: cfr. A. TENENTI, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 92-93.

¹ Gli esegeti citati *supra*, p. 553, nota 3 (tranne la Brizio), hanno letto «concessioni» ma il senso di tutto il passo conferma il significato di «incarichi» piuttosto che di «elargizioni».

² Milano, Biblioteca Ambrosiana, *Codice Atlantico*, f. 327v (ex 119 v-a). Cfr. LEONARDO DA VINCI, *Il Codice Atlantico nella Biblioteca Ambrosiana di Milano*, presentaz. di C. Pedretti, trascrizioni e note di A. Marinoni, Firenze, Giunti, 2000 [1ª ed. 1973], vol. 1, p. 564.

³ A proposito di questa differenza, non è da escludersi che il primo frammento qui presentato possa inserirsi, nel più ampio contesto di un «nesso tra struttura politica e struttura militare», tra le testimonianze postmedievali di una «origine militare della rappresentanza», per la quale «coloro che governano sono ancora principalmente coloro che combattono», così che, da un lato, «il vassallo, in quanto sotto-capo, si intende capace di impegnare il suo seguito politico militare» e, dall'altro, «la differenziazione dei cittadini in relazione alla diversità delle prestazioni e delle funzioni [...] comincia con la differenziazione della prestazione militare», come puntualizzato da G. MIGLIO, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza* [1984], poi in IDEM, *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Milano, Giuffrè, 1988, vol. 2, pp. 971-997, qui a pp. 980, 983, 984.

che presta particolare attenzione anche al suo fondamento filosofico. L'*ufiziale* che obbedisca «alle commessione fattoli di bocca dal suo signore», pur ponendo in essere azioni a sé riconducibili sul piano pratico, non fa in realtà che esprimere, rappresentandola, la volontà del suo superiore: con sorprendente lucidità, Leonardo precisa persino l'istantaneità con la quale il mandato del signore si realizza nelle azioni del suo subordinato («farà poi per sé *nel medesimo caso* cosa che non si partirà dalla volontà d'esso signore»).

In base alla tradizionale distinzione dottrinale¹ tra rappresentanza *giuridica* (fondata sull'istituto privatistico del *mandato*, che presuppone la volontà di un autore o mandante di farsi rappresentare da un attore o mandatario) e rappresentanza *politica* (incentrata sulla costruzione teorica del *corpo politico*, considerato come differente dalla mera somma algebrica delle singole volontà particolari e rispetto al quale la rappresentanza funge da catalizzatore politico, in grado di sintetizzare gli interessi individuali nell'interesse generale),² è possibile arguire che quella alla quale Leonardo allude in questi frammenti è una rappresentanza politica. Infatti, il rapporto tra *signore* e *ufiziali* si inquadra in una continuità temporale, come suggerito dal paragone con le dita, alle quali il *giudizio* non deve più ripetere il suo comando dopo la prima volta, proprio come avviene agli *ufiziali*, che sanno di compiere atti infallibilmente riconducibili al loro *signore*, anche senza che questi promulghi di volta in volta ulteriori direttive legittimanti. In secondo luogo, Leonardo conferisce a tutto il brano una prospettiva pubblicistica e non meramente privatistica, mediante la formula con la quale gli *ufiziali* sono qualificati come rappresentanti del *signore* nelle *province* e *città*, che essi governano in nome e per conto dello stesso *signore*. Infine, è soprattutto la stessa metafora organica del corpo politico a rinviare al paradigma prettamente politico della rappresentanza, seppur di quest'ultimo Leonardo mostri di conoscere una fase estremamente embrionale e immatura, caratterizzata ancora dall'idea di un *mandato imperativo*, basato sull'esistenza di soggettività politiche precostituite all'atto del rappresentare (i *signori*)³ – mentre la

¹ Cfr. B. ACCARINO, *Rappresentanza*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 21; S. CHIGNOLA, *Rappresentanza*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, cit., pp. 581-583, dove si individua anche una precedenza storica ed evolutiva dell'accezione giuridica rispetto a quella propriamente politica (i cui primi fermenti vanno rintracciati nelle monarchie assolutiste).

² Cfr. M. COTTA, *Rappresentanza politica*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio et alii, Milano, TEA, 2000 [1990²], pp. 929-934, con bibliografia.

³ Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi di un concetto*, Milano, Angeli, 2003, p. 22 («la rappresentanza [...] nel contesto della società per ceti [...] presuppone l'esistenza di soggetti politici che hanno una loro autonomia e volontà e *partecipano* alle decisioni di una istanza di potere gerarchicamente superiore») e p. 27, nota 22 («Nel contesto cetuale la rappresentanza ha un significato diverso [rispetto alla concezione hobbesiana], in quanto è diretta a un *terzo*, ad un potere *altro*, qual è quello unitario del governo, di fronte a cui il popolo, nella sua organizzazione cetuale, è rappresentato»).

nozione compiuta, alla cui maturazione recherà un contributo decisivo il *Leviathan* di Hobbes, implica una vera e propria inconsistenza politica degli individui al di fuori del mandato rappresentativo.¹

¹ Cfr. *ivi*, pp. 20-21. Si veda inoltre C. GALLI, *Immagine e rappresentanza politica*, «Filosofia Politica», 1, 1987, 1, pp. 9-29.

TESTI E DOCUMENTI

THE AMBIGUITIES OF CENSORSHIP: *TESORI POLITICI* (1589-1605) AND THE INDEX OF FORBIDDEN BOOKS*

SIMONE TESTA

THIS article provides a case study in the history of early-seventeenth-century censorship in Italy. This was made possible by consultation of files from the Congregation for the Index of Forbidden Books¹ now kept in the *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* (ACDF). The recent opening of this important Archive has permitted new research on the history of censorship. Scholars can now follow the debate on the censorship of specific books.² This important event sparked a series of studies which

* This contribution is part of one chapter of my doctoral thesis completed at Royal Holloway, University of London. I am grateful to Letizia Panizza for the comments she made and for all her support during the writing of the thesis. I would also like to thank my examiners, Dilwyn Knox and Brian Richardson, and, for further comments on this text, Leen Spruit. Enzo Baldini encouraged me over the years to continue my research on the *Tesoro politico*. Elisa Rebellato saved me from some mistakes. However, the responsibility of what is written is only mine. In quotations I have chosen a modernizing approach. I have added spaces or apostrophes to separate words, I have modernised the punctuation and capitalisation, I have added or removed accents in accordance with modern Italian usage, I have changed 'u' into 'v' and viceversa to distinguish respectively to vocalic and consonantal 'u', I have changed 'j' uniformly to 'i', and long 's' into 's', '&' into 'et', and I have omitted all 'h' in Italian words in accordance with modern Italian usage.

¹ This institution existed since March 1571 and was formally instituted by Pope Gregory XIII in 1572 with the Bull *Immensa aeterni deo*. The Congregation of the Index worked, often polemically, with the Inquisition and the Master of the Sacred Palace, see G. FRAGNITO, "In questo vasto mare de libri prohibiti et sospesi tra tanti scogli di varietà e controversie." *La censura ecclesiastica tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinque e Seicento*, ed. C. Stagno, Florence, Olschki, 2001, pp. 1-35.

² On this aspect of culture, see *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, ed. G. Fragnito, transl. A. Belton, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, and the important volume on censorship within the Italian peninsula, *Censura ecclesiastica*, ed. C. Stagno. For a first assessment on the importance of the opening of the Archive of the Holy Office, see S. SEIDEL MENCHI, *La Congregazione dell'Indice*, in *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, Atti dei Convegni Lincei, vol. 142, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1998, pp. 31-46. The history of censorship was already extensively studied by G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e il volgarizzamento della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997, in particular Chapter Seven; and V. FRAJESE, *Le licenze di lettura tra vescovi ed inquisitori. Aspetti della politica dell'Indice dopo il 1596*, «Società e storia», LXXXVI, 1999, pp. 767-818, now in IDEM, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

have recently appeared. Vittorio Frajese gave a detailed explanation of how censorship worked and the institutions involved, and while discussing the politics of the Index he showed how difficult it was to make such a complex mechanism work. After the Clementine Index of 1596, there is a passage from a phase of emergency, in which rules of censorship were elaborated in order to combat the Protestant threat and heretical books, to a phase where the rules were put into practice. According to the author, from the end of the sixteenth to the beginning of the seventeenth centuries, the activity of the Index covered more material but also became more moderate, multiplied its targets and lessened its penalties, broadened its competence and differentiated its bans. It was more effective in its control, while tolerated exceptions.¹

As early as the first Roman Index (1559) three classes of prohibited books were established: class one included authors (usually heretics) whose works were entirely prohibited; class two prohibited one or more works by authors not included in the first class; class three included works by authors *incerti nominis*.² Frajese explained the political tensions between the institutions that were meant to draw the rules for the expurgation of books and for the issue of the *licentiae legendi*; namely the Inquisition, the Master of the Sacred Palace, and the Congregation for the Index. Frajese's explanation confirms what Seidel Menchi anticipated in a previous contribution, that the 'machine' set up for the purpose of censoring books, did not always work too well and was not as harsh and resolute as previous interpretations tended to think.³ Although with a different view from Seidel Menchi, Gigliola Fragnito also reported friction between the Congregation of the Inquisition and that for the Index:

The reasons for friction were various: there was dissent on whether authors, individual works or categories of texts should be prohibited or suspended until they were

¹ FRAJESE, *op. cit.*, pp. 767-768.

² As a matter of fact, the division was introduced as early as the Index (1557), which, however, was not promulgated. See *Index des livres interdits*, ed. J. Martinez De Bujanda, 10 vols., Sherbrooke-Genève, 1984-1996, vol. VIII: *Index de Rome, 1557, 1559, 1564*. Bujanda directed the publication of the critical edition of all Indexes that were published from the first (Paris 1544), to the last (Rome 1966). For an assessment of this important project, see J. MARTINEZ DE BUJANDA, *Sguardo panoramico sugli Indici dei libri proibiti del XVI secolo*, in *La censura libraria in Europa nel secolo XVI*, ed. U. Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 1-14.

³ See SEIDEL MENCHI, *La Congregazione dell'Indice*, p. 39: «vista dall'interno la Congregazione non presenta più la fisionomia di istanza compatta, di 'ingranaggio ben oleato', che la ricerca precedente ha tratteggiato o tacitamente postulato». Fragnito stressed the incoherence and uncoordinated action among the organs which were in charge of deciding about censorship, that is, the Inquisition, the Congregation of the Index and the Maestro del Sacro Palazzo. See also G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, pp. 227 ff., and EADEM, *La censura ecclesiastica*, pp. 1-35.

expurgated (*donec corrigantur*); on who should issue reading permits; on the rules that should have regulated censorial activity; and on the competence of the bishops and inquisitors in the outlying provinces.¹

Some of these problems can be encountered in the various documents concerning the prohibition of the book under scrutiny here: the *Tesoro politico*.² This is a collection of texts including ambassadors' *relazioni*, instructions to cardinals and papal nuncios, and discourses on political issues of the time, such as the conclave, the election of the King of Poland, the authority of the pope, and the League against the Turks. The *Tesoro politico* includes three different volumes containing similar texts, which were published in different places by different persons (Accademia Italiana di Colonia, now identified as Paris, 1589, Milan, 1601, and the false place Turnoni, 1605), plus several reprints and translations (in French, Latin, and unpublished sections in English).

The documents concerning the prohibition to the *Tesoro politico* cover a period of four years, between the papacies of Clement VIII and Paul V. They include the meetings of the Congregation for the Index where cardinals discussed the opportunity to let people read a certain book, inquisitors' letters from various provinces of Italy asking for instruction to follow with regard to a certain book, and letters from people asking for reading permits or for a renewal.

In particular, I shall comment on the documents related to the discussion by the Congregation for the Index over the opportunity to declare that the *Tesoro politico* should be banned unless it was corrected, according to

¹ EADEM, Church, p. 3. For Fragnito's different interpretation, see EADEM, *Proibito capire: la Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 130-131.

² A. E. BALDINI, *Origini e fortuna del Tesoro politico alla luce di nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, in *Cultura politica e società a Milano tra Cinque e Seicento*, ed. F. Buzzi, C. Continisio, Milan, IUL, 2000, pp. 155-175, unveiled some of the documents regarding the prohibition of the *Thesoro politico* in order to bring to light the responsible of the publication, Giovanni Maria Manelli, but does not comment on the documents themselves and their relevance for the history of censorship; J. BALSAMO, *Les Origines Parisiennes du Tesoro politico (1589)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LVII, 1995, pp. 7-21 identified the printers of the first *Thesoro politico* and put forward a general interpretation of the book, on which I disagree; S. TESTA, *Per una interpretazione del Tesoro politico (1589)*, «Nuova rivista storica», LXXXV, 2001, pp. 347-362, and *Alcune riflessioni sul Tesoro politico (1589)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LIV, 2002, pp. 679-687, discusses the *Thesoro politico* (1589) as an important political text in the context of the current debate on *ragion di stato*; IDEM, *Did Giovanni Maria Manelli publish the Tesoro politico (1589)?*, «Renaissance Studies», XIX, 2005, pp. 380-393 proposes that while Manelli is very likely to be the responsible for the *Relazione delle divisioni di Francia*, which Balsamo believes to be the main reason for the publication of the book, there are still some doubts with regard to the person responsible for the entire 1589 edition; IDEM, *From the "bibliographical nightmare" to a critical bibliography: the Tesori politici in the British Library and elsewhere in Britain*, «Electronic British Library Journal», forthcoming, comments on the difference between the three *Tesori politici*, and the circulation of the entire collection. The documents related to the censorship of the texts demand a separate study.

the formula 'donec corrigatur' or 'donec expurgatur'. The research is based on material that, in part, has already been published by Enzo Baldini.¹ My own analysis allows me to contextualise these documents, add some new ones, and to disagree (as I have explained in previous articles), both with Baldini's interpretation with regard to the responsibility of the publisher of the entire collection, and with Jean Balsamo's general interpretation of the *Thesoro politico* (1589). In particular, I underline the importance of distinguishing the content of the first, the second, and the third *Tesoro politico*, as it is only the material from the first *Thesoro politico* (1589) that is repeatedly mentioned in the documents of the Holy Office as containing embarrassing information that the Church did not want to see circulating.

In the same year that the third *Tesoro politico* (1605) was published, the Congregation for the Index decided to forbid the publication of the *Tesoro politico* with a decree dated 16 December 1605. Corrections for the *Tesoro politico* appeared on the Index of books to be expurgated, published in 1607, and compiled by the Dominican Giovanni Maria Guanzelli, Master of the Sacred Palace.² This marked the end of a long *iter*, which started on 8 February 1602.

1. TESORI POLITICI AND THE CONGREGATION FOR THE INDEX

During a session of the Congregation for the Index, the Cardinals in charge read and discussed an anonymous memorandum, undated, concerning the origin of the *Tesoro politico* and its content.³ The memorandum is very important for several reasons. It names the person held responsible for the publication of the *Thesoro politico*, it indicates the real place of publication

¹ A. E. BALDINI, *Origini e fortuna del Thesoro politico*, cit., pp. 155-175.

² Giovanni Maria Guanzelli (1557-1619) remained in charge between 1597 and 1607, when he was appointed bishop of Polignano in Puglia. See *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, ed. Alfred Baudrillart and others, Paris, Letouzey, 1912-, xxii: ed. Roger Auber (1988), ad v. Guanzelli, also called Brisighella after the name of his home town, published the 1596 Index of emendable books (*Index expurgatorius*) with the corrections to be made before publication: *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratia confecti tomus primus. In quo quinquaginta auctorum libri prae caeteris desiderati emendantur. Per fr. Io. Mariam Brasichellen. sacri palatii apostolici magistrum in unum corpus redactus, et publicae commoditati aeditus*, Romae: ex typographia R[everenda?] Cam[era] Apost[olica], 1607, p. 740. In the second Appendix to the volume there is an updated list of books to be banned, among which is ours: 'Tesoro politico [sic!]. Tutte le sue parti.' Brisighella's *Index* was later suspended due to its many faults, marking the failure of many years of expurgatory activity, see G. FRAGNITO, *In questo vasto mare*, p. 31, and *Index des livres interdits*, xi: *Index librorum prohibitorum, 1600-1996* (2002), p. 33. The prohibition to read the *Tesoro politico* was lifted in 1900, see DE BUJANDA, *op. cit.*, p. 873.

³ The document is in ACDF, Index, *Protocolli*, V, f. 522r-v. The accounts of the sessions are in ACDF, Index, *Diarii*, 1, f. 151v. Both documents are published by BALDINI, *Origini e fortuna*, pp. 155-175.

of the book and, what is more relevant at this point, discusses the reason why the publication of this book should be stopped:

in molte scritture inserite in esso libro si vede manifestamente [...] il pregiudizio [per] i Principi cristiani, et massimamente nella trattazione della Lega al tempo della s[an]ta memoria di Pio V¹ che vi sono tutte le cose secrete et importanti che si trattano giornalmente nelle congregazioni degli ill[ustrissi]mi car[dina]li deputati et delli s[igno]ri ambas[ciato]ri di Spagna, et di Venetia, et in alcune altre si contengono altre cose pregiudiciali, et particolarment[ente] in una, che parla del pontefice,² narrando suoi interessi, et l'animo suo verso gli altri principi, et le aderenze, inclinationi, rispetti et sospetti, et altre cose, che non è bene si vedano messe in stampa ne i libri, et si vendano pubblicamente nelle botteghe. Oltre che gran parte di dette scritture sono stronche, alterate et scorrette, et a tutte sono stati levati i nomi degli autori, cause assai sufficienti a far conoscere che detto libro meriti in tutto d'esser proibito.³

Thus, the *Tesoro politico* was considered to deserve censure for two main reasons. The first concerned the content, that is the revelation of state secrets and, moreover, secrets of the Church. The second concerned the freedom that printers arrogated to themselves in publishing texts without authors' names. It was necessary to stop such practices as soon as possible:

Et se da ora non si provvede alla troppa licentia che si hanno presa gli stampatori di mettere in luce ogni sorte di scritture etiam senza saputa degli authori stessi, si può ben dubitare, che avendosi loro aperta questa strada, et non vi trovando impedimento, metteranno in stampa ogni giorno tutti li secreti, et negotii dei principi, che gli perverranno nelle mani, dal che ne risulterà più presto scandalo et danno all'universale che beneficio al comune.⁴

As a matter of fact, the publication of the *Tesoro politico* annoyed the Cardinals so much because the printers were going against the 10th rule of the Index, prohibiting the publication of material without the permission of the Bishop and without the author's consent. Below is an extract from the rule which appeared in the Bull promulgated in 1564 by Pope Pius IV, and was adopted later in the Clementine Index (1596):

¹ The documents related to the league against the Turks are: [Anonymous to Luis Torres], *Istruttione data ad un prelado quando andò alla corte di Spagna, per trattare col re, sopra la conclusione della lega, tra Pio Quinto, re di Spagna et venetiani*, gathering without signature, and [Michele Soriano] *Trattato fatto dal Clarissimo N. N. intorno alla conclusione della lega fatta tra Papa [Pio] V Il ser[enissi]mo re cattolico, et l'ill[ustrissi]ma sig[n]oria di Venetia*, ff. A1^r-F4^r, in *The-soro politico* (1589), and republished in later editions, see *From the "bibliographical nightmare" to a critical bibliography*.

² *Relatione di Roma*, in *Thesoro Politico* (1589), f. b3r. The *Relatione di Roma* is made of three different writings. The first comes from the report from Rome by Michele Suriano, 1571, ff. a11^r-a31^r, the second is taken from Paolo Tiepolo's report (1566?), ff. a31^r-d2v, the third, which deals with the Conclave that elected Sixtus V, is anonymous, ff. c3v-d2v. See the first two in comparison with Biblioteca Apostolica Vaticana, mss. Vat. Lat. 13411, ff. 128-140 and Vat. Lat. 13424, ff. 1-33.

³ ACDF, Index, *Protocolli*, v, f. 522r.

⁴ *Ibidem*.

Wherefore, if in the fair city of Rome any book is to be printed, it shall first be examined by the Master of the Sacred Palace or by the person appointed by our most holy Lord. In other localities this approbation and examination shall pertain to the bishop or to one having a knowledge of the book or writing to be printed appointed by the bishop, and to the inquisitor of the city or diocese in which the printing is done, and it shall be approved by the signature of their own hand, free of charge and without delay under the penalties and censures contained in the same decree, with the observance of this rule and condition that an authentic copy of the book to be printed, undersigned by the author's hand, remain with the examiner. Those who circulate books in manuscript form before they have been examined and approved, shall in the judgement of the Fathers delegated by the council be subject to the same penalties as the printers, and those who possess and read them shall, unless they make known the authors, be themselves regarded as the authors. The approbation of such books shall be given in writing and must appear authentically in the front of the written or printed book and the examination, approbation and other things must be done free of charge.¹

Thus, Cardinals of the Congregation for the Index realized that from what the 10th rule of the Index stated, the circulation of the *Tesoro* should have been stopped a long time before. For this reason it was decided to assign the examination of the first *Tesoro* to the Jesuit Cardinal Robert Bellarmine² and that of the second part of the *Tesoro* to Cardinal Ascolano, the Dominican Girolamo Bernieri,³ so that they could analyse the content and report their judgement to the commission.⁴ During the meeting held on 16 March 1602, they reported that the two *Tesori politici* did not contain anything against either faith or morality. On the other hand, the account of the Conclave⁵ was particularly offensive; its publication could be interpreted as an implicit agreement, and therefore lend the book some authority. This would stir up scandal, especially among the Germans. Therefore, the Car-

¹ See *The Canons and Decrees of the Council of Trent*, transl. and introd. Reverend H. J. Schroeder, Rockford, Illinois, 1978, 2nd ed., pp. 276 ff. On the Roman Index, see *Index des livres interdits*, VIII: *Index de Rome 1557, 1559, 1564* (1990), p. 821. A useful companion to the several institutions in charge of the Index of Forbidden Books, is *Libro e censura*, ed. F. Barbierato, Milan, Bonnard, 2002, which contains a rich and updated bibliography.

² St Robert Bellarmine (1542-1621), Jesuit, was created Cardinal in 1599. In 1587 he became officially involved as advisor (*consultor*) to the Congregation for the Index of forbidden books. See P. GODMAN, *The Saint As Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and the Index*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p. XI.

³ Girolamo Bernieri (1540-1611), was theologian to Niccolò Sfrondati, future Pope Gregory XIV. He was appointed bishop of Ascoli in 1586. As a *consultor* of the Congregation of the Index, he played an important role in 1606 in the condemnation of Paolo Sarpi's works. See Anonymous, 'Bernieri, Girolamo', in *DBI*, vol. 9, 1967, pp. 360-62.

⁴ See ACDF, *Index, Diari*, 1, f. 151v.

⁵ Another account of the Conclave is *Discorso sopra le attioni del conclave di Gio[vanni] Francesco Lottino*, in *Thesoro politico* (1589), ff. A1r-Dd2v.

dinals warned, the book should not be published without being corrected. In the meantime, the Congregation decided that all inquisitors, particularly the Milanese, should be ordered to be vigilant regarding the publication of such books.¹ In 1605 it was decided that the *Tesori politici* and other similar books, should be forbidden everywhere. As I have said, on 16 December 1605 the book was formally put on the Index, and the Congregation insisted that Guanzelli, as Master of the Sacred Palace, should launch a thorough investigation into the circulation of those manuscripts which were dealing with Conclaves and *relazioni*.² The publication of the new third part must have persuaded the Cardinals that such texts should be put under control once and for all. However, the issue was not entirely solved. After just one month the Master of the Sacred Palace referred to the Congregation about the conversation he had had with the Pope (by then Camillo Borghese, Paul V) about the *Tesoro politico*, and about the remedies that should be enforced to repress those scribes who felt free to spread all they wanted. The remedy, he was told, consisted in punishing severely those who infringed the law.³

From these documents it is possible to ascribe the *Tesori politici* to the category of books that were forbidden 'donec expurgantur', which would also imply, as we shall see below, that while bishops were not formally allowed to grant reading licences until the book was expurgated, at the same time, they were allowed to grant librarians permission to keep the book in store until the correction had been carried out.⁴

2. *TESORI POLITICI* AND THE INQUISITORS

As has been shown, on 16 March 1602 the decision was taken to suspend the publication of the *Tesoro politico*. However, the documents also show that the local inquisitors were not sure as to how to proceed with the application of censorship. The case of the *Tesori politici* confirms Frajese's general interpretation on the frictions between the centre and the periphery in matter of expurgation and reading permits. Soon after the Clementine Index (1596), the issue of licences to read forbidden books on a local level was opposed and the system was controlled from the centre by the Congregation for the Index.⁵ When local inquisitors received requests for licences they had to pass them on to the cardinals of the Index, who would evaluate the requests, although the right of the local authorities to grant such permissions was not formally abolished. At the same time, Frajese underlined that

¹ See ACDF, Index, *Diari*, 1, f. 152r.

² ACDF, Index, *Diari*, 1, f. 174v.

³ ACDF, Index, *Diari*, 1, f. 182r. The application of the law, Guanzelli observed at the end, should be a matter for the governors of Rome.

⁴ See FRAJESE, *Le licenze di lettura*, pp. 782-787.

⁵ FRAJESE, *op. cit.*, p. 782.

under the papacy of Camillo Borghese, Paul V, the Holy Office increased its influence in forbidding bishops to issue reading licences or permission to keep heretic books.¹ Indeed, there was an ongoing correspondence between the bishops and the local inquisitors, and the cardinals of the Index. They were responsible for giving instructions on which books could be given to read, and on the expurgation of books at local level. In the correspondence concerning the *Tesoro politico* the mechanism does not seem to have worked smoothly.

In Milan, the orders from Rome to ban the *Tesori politici* arrived late. In his letter dated 17 April 1602, the Inquisitor Agostino Galamini is waiting for the rules to apply for expurgating the *Tesori politici*; and he sounds exhausted when he complains about the lack of help and asks for further instructions about the corrections to be made in the *Tesori politici*:

Sono tante le occupationi, per non dire le miserie, di un inquisitor di Milano [...] che non è possibile che egli per se stesso possa correggere tutte le opere che si stampano, ma è necessario che egli si serva del ministero altrui, nella qual cosa anco prova molte difficoltà, non trovando facilmente chi voglia far la fatica, allegando ciascuno diverse scuse et d'imminenti pericoli, et d'altre occupationi et di varii interessi.² Il che particolarmente è occorso nella stampa delli doi volumi del *Tesoro politico*³ dei quali la v[ostra] s[ignoria] ill[ustrissi]ma et rev[erendissi]ma ultimamente mi scrive con la sua delli 27 del passato ricevuta alli 7 del corrente, il primo dei quali volumi già era alla stampa avanti che io venessi qua inquisitore et ad ogni modo gli sono state d'ordine mio levate molte cose dopo che furono stampati. Avrei desiderato che v[ostra] s[ignoria] ill[ustrissi]ma et rev[erendissi]ma si fosse degnata d'esplicare particolarmente i luoghi nei quali si contengono le cose proibite secondo le regole dell'Indice per poterli correggere come conviene et come ella scrive doversi fare in simili opere.

The Inquisitor ends the letter begging the cardinal to send him the precise corrections to be made. On 7 June of the same year, the Vicar General of Milan Antonio Albergati⁴ lamented the problem caused by the prohibition

¹ Particularly relevant is Frajese's discussion of the letter of a cardinal of the Holy Office, Arrigoni, to the Florentine inquisitor. Arrigoni explicitly stresses that inquisitors should not grant reading permits or permission to keep heretical books. FRAJESE, *op. cit.*, p. 785.

² The difficulty in finding suitable persons for the expurgation of the forbidden books was due to a number of reasons: consultants were not remunerated, they did not want to buy the books to be expurgated or pay the scribes for the transcriptions of the corrected passages; in other instances, consultants were reluctant about changing texts that, they believed, would be stopped by the Congregation or by the Inquisition anyway. For a thorough discussion of this problem, see G. FRAGNITO, "In questo vasto mare", pp. 23-30, 34-35.

³ The reference is to *La prima parte del Tesoro politico*, ed. C. Ventura, Milan, Girolamo Bordone, 1600, and *La seconda parte del Tesoro politico*, Milan, Girolamo Bordone and Pietro Martire Locarni, 1601. The first is a later edition of the *Thesoro politico* (1589), while the second contains almost entirely new material.

⁴ This is Antonio Albergati (1566-1634) from Bologna. He was Vicar General in Milan from 1595 to 1606. See M. ROSA, *Albergati, Antonio*, in *DBI*, vol. 1, 1960, pp. 615-17.

to sell the controversial book. There was a large demand for the book and booksellers had acquired many copies but they had to keep them in their stores:

De la proibitione del *Thesoro politico* sentono gran danno questi librai che se ne trovano aver comprati molti pezzi, e perciò mi [...] tutto il giorno a supplicare vostra signoria illustrissima che gli faccia gratia d'inviare la correptione quanto prima. Onde io e per compassione loro, e sicuro della benignità di vostra signoria illustrissima faccio volentieri questo ufficio.¹

A further indication that censorship did not work is found in a Bolognese document, which reveals that the practice of granting reading permits 'a voce' rather than by written permission, continued after Clement VIII's pontificate.² Even after his discussion with the Pope concerning the unauthorised publication of manuscripts, the Master of the Sacred Palace would allow inquisitors to grant permits to read a forbidden book such as the *Tesoro politico*, 'a voce'. In a letter dated 1 July 1606³ the Roman fra' Paolo de' frati del Cappuccio⁴ wrote to fra' Paolo da Garesio, Inquisitor of Bologna, who had previously asked for information about the possibility of allowing people to read the book. Fra' Paolo from Rome writes that the Index allows the inquisitors to give permission to read those books considered heretical but do not deal with religious matters. The *Tesoro* has a place here, in fact

non tratta cose contro la religione, ma è stato proibito perché dice mille buggie e quello che ha dato al naso a questi illustrissimi signori padroni è stato perché c'è un discorso che insegna di fare il papa in Conclave, un altro intitolato 'Istruttione per il signor cardinal Montalto',⁵ un altro come si deve governare il nunzio di Venezia⁶ e simili.⁷

¹ ACDF, Index, *Protocolli*, Serie III, vol. Z, f. 151r.

² This case adds to numerous others, which make it difficult for historians to assess the real number of 'licentiae legendi' that were granted by local inquisitors. See FRAJESE, *Le licenze di lettura*, p. 790.

³ I am grateful to Gianluigi Betti for this information. See Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, cod. B 1863, lettera 33.

⁴ In the page of the address, in the hand of the Inquisition archivist in Bologna is written: 'Reverendus Pater socius Magistri Sacri Palatii de *Thesoro politico*'.

⁵ 'Istruttione per l'illustrissimo et reverendissimo sig[nore] cardinale Mont'Alto, nipote di nostro signore Sisto Quinto, fatta del 1587', in *Thesoro politico* (1589), ff. E2r-I1r.

⁶ 'Istruttione a N. nuntio di SS. alla ser[enissi]ma republica di Venetia', in *Thesoro politico* (1589), ff. E1r-F3r. The Nuncio is Annibale di Capua and the instruction, by Francesco Peranda, was written in 1576, see BALDINI, *Origini e fortuna*, p. 174.

⁷ A confirmation of these lines can be found in the account of the meeting of the Congregation of the Index, held on 16 March 1602. Here Cardinal Bernieri refers to the content of the *Thesoro politico* and states that there is nothing against faith or 'bonos mores', but there are many offensive things about the way the popes are elected in the conclave. See ACDF, Index, *Diari*, 1, f. 152r.

Therefore, the Roman fra' Paolo writes that he would be very careful in giving permission to read or keep this book. However, should the Inquisitor reckon that it is appropriate, he should allow the permission to be given «per poco tempo et in voce», to avoid any compromising documentation.

After the documents concerning the formal debate that took place on the *Tesoro politico* and after the inquisitors' letters have been discussed, it is the moment to comment on the readership of the *Tesoro politico*.

3. TESORI POLITICI AND THEIR READERSHIP

Permission to read forbidden books was not to be taken for granted and it became possible before the foundation of the Congregation for the Index, with the decree issued in September 1564 by the Pope: the Inquisitors Generals could read forbidden books and could concede licences to others. However, recent studies suggest that 'contacts' in the right places played an important part. As an institution, the permission for reading forbidden books was created nearly at the same time (even before in practice), as the Congregation of the Holy Office of the Inquisition, the first organ to take care of the prohibition of books. In 1564, the papal bull *Cum inter Crimina*, granted cardinals of the Holy Office permission to read forbidden books. Later on, the prerogative to grant anybody else permission to read forbidden books was extended, though unofficially, to the Master of the Sacred Palace and to the Congregation for the Index.¹ The extension to grant permission to read forbidden books implied that readers would also commit themselves to point out where those books needed to be corrected.

Documents I have found in the *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* show that lawyers, noblemen, *familiari* of cardinals, cardinals themselves, Jesuits and bureaucrats,² sent letters asking for permission, or for a renewal, to read and keep the *Tesoro politico*, which, in most cases, was already possessed by those persons. The reasons why they would write to ask for permission should be interpreted as willingness to show their obedience, or, in other cases, as an attempt by some to find a coherent way to behave, after the various decrees and prohibitions had left them completely disoriented. Sometimes readers requested only the second part of the *Tesoro politico*, other times the whole collection of three *Tesori politici*. As documents show, the *licentia legendi* was generally granted.³ Here are some examples:

¹ I am quoting from U. BALDINI, *Il pubblico della scienza nei permessi di lettura di libri proibiti delle congregazioni del Sant'Ufficio e dell'Indice (secolo XVI): verso una tipologia professionale disciplinare*, in *Censura ecclesiastica*, pp. 171-172.

² The number of beneficiaries is high. In most cases it has not been possible to trace information about them.

³ ACDF, Index, *Protocolli*, series III, vol. Z, f. 193r ff.

Lodovico Marchesini, segretario dell'ill[ustrissi]mo duca d'Altemps, supplica le ss[ignorie] vv[ostre] ill[ustrissi]me a degnarsi di fargli gratia di concedergli licenza di poter leggere et tenere il libro, intitolato, *Tesoro politico*, con la 2^a e 3^a parte [...] perché giudica di rendersi tanto più atto, con la lettura d'essi al servizio de padroni, per le molte cose, appartenenti ai secretari, poste su detti libri.

The reply, contained in the same document, grants the permission for three years.¹ «Pietro Guidotti familiare dell'ill.^{mo} cardinale Bellarmino» also asked for permission, which was granted, to read and to keep both the second and third parts of the *Tesoro politico* [f. 166]. «Francesc' Antonio della Ratta nobile capuano supplica le ss[ignorie] vv[ostre] ill[ustrissi]me che restino servite concederli licenza di tenere, et leggere l'infrascritti libri, che lo riceverà in gratia: *Theatrum Vitae humana*, *Opere* del Castelvetro, *Tesoro politico*» [f. 176]. In 1632 the historian «Agostino Mascardi cammeriero di nostro signore» asked permission to keep and read, among other books, the '*Tesoro politico* in tre tomi uno dei quali è senza il luogo di stampa» and the *Relazioni* by Giovanni Botero.² So too did Alberigo Mascardi 'Genovese' [f. 4], Angelo Pilatrelli (or Pilatrilli?) [f. 33], «Bartolomeo Vardano sacerdote et canonico della catedrale di Spoleti» asked for the renewal of the permission to keep and read the three parts of the *Tesoro politico* [f. 64], as did «Il card[ina]le di S. Marcello», along with other books that deal with the government and forces of the Christian princes [f. 90]. The governor of the city of Ravenna, Cesare Bonaventura, asked for the permission to read the *Tesoro politico* [f. 93]. The Jesuit father Emanuel Montorio wrote with the same request [f. 132]. Don Francesco del Bosco, Duke of 'Miselmeri[?]' near to Palermo, was to receive permission to read the second part of the *Tesoro politico* along with some other books on duelling [f. 162]. Giovanni Antonio Vitalba 'bergamasco' asked to read the *Tesoro politico* [f. 273]. The Genoese Bernardo Veneroso also asked permission to read a list of books, among them the *Tesoro politico* [f. 274-275]. The *Tesoro politico* was found in the library of the Convent of Santa Maria Novella, in Florence [f. 105]. In 1626 the cardinals granted permission to read the *Tesoro politico* to Giovanni Domenico Lomellini, from Genoa [f. 280]. In 1632 the same permission was granted to the bishop of Nebbio in Corsica, Giovanni Mascardi [f. 281].³ The request for permission to read the *Tesoro politico* arrived from the jurist Tommaso di Somma, from Squillace [f. 319] and from the Jesuit Giulio Scorticati [f. 388]. Doctor Luctatio Ridolfino was granted three more years' permission to read and keep the *Tesoro politico* [f. 420]. Lorenzo Corner from Veneto and Leonardo Ceserani

¹ The reply is dated 7 August 1606.

² ACDF, Index, *Protocolli*, vol. K, f. 2r.

³ Bishop of Nebbio from April 1621 to October 1646, see *Hierarchia catholica medii ævii*, ed. C. Eubel and others, *Monasterii*, 1913-1978, IV: 1592-1667, ed. P. Gauchat (1935), p. 255.

from Ancona sought the permission to read «per una volta tanto» the *Tesoro politico* along with other books [ff. 421, 423].¹ The counsellor from Naples Marcello Marciano and his son applied for the permit to keep the *Tesoro politico* along with some other books [f. 488]. 'Cavaliere' Oliviero Schinchinelli asked for the renewal of the concession to keep the *Tesoro politico* and Jean Bodin's works [f. 34]. The Count Ottavio Scotto, from Piacenza, who had been recommended by 'Maestro' Spada, wanted to read the *Tesoro politico* [f. 394]. Niccolò Ferrari from Cremona and doctor Ranieri Bianchi (who was also recommended by a certain father Griffoni) requested the same permission [f. 501]. Ranuccio Pico, secretary of a nobleman from Parma wanted his permission to keep the book renewed [f. 538]. The lawyer Roberto Cennini asked permission to keep the *Tesoro politico* [f. 540]. The same request was made by «li signori Torreggiani, nipoti del cardinal Capponi» [f. 541]² and by Vincenzo Capece, «de chierici regolari teatini» [f. 557].

Thus, the evidence concerning the *Tesoro politico* shows that the suppression and expurgation of a text was not an easy and swift task for those in charge. The letters from those people interested in reading the volume testify first of all of the wide circulation enjoyed by this popular book.

As a second point, these *licentiae legendi* testify to the elasticity, in certain circumstances, exerted by the cardinals of the Congregation for the Index. Moreover, the evidence confirms the hypothesis already put forward by Frajese, Fragnito, Seidel Menchi, and Godman with regard to the lack of rigour in the proceedings of the Congregation for the Index and to the importance of influential connections within the Curia. In general, through the many requests for permission to read the book, one witnesses the formation of what Rotondò calls a 'zona franca' of readers who obtained free access to new and important volumes of the time, no matter whether or not those same books were considered censurable. According to his interpretation this could be considered a group of readers whose curiosity, though at times not in line with general rules, was never completely overcome by censorship: «un'aristocrazia di liberi lettori, il cui accesso alle novità librarie difforni dall'ortodossia più volte poté essere insidiato, ma mai completamente interrotto e chiuso dalle procedure correnti della censura».³

¹ The expression in Corner's letter.

² Luigi Capponi (1583-1659), papal Legate in Bologna in 1614. In 1621 he was appointed Archbishop of Ravenna. When he left the diocese in 1645 he was succeeded by his nephew, Luca Torreggiani. Capponi was prefect of the Congregation for the Propagation of Faith (Congregatio de Propaganda Fide). In 1646 he was appointed librarian in the Vatican Library. See L. OSBAT, 'Capponi, Luigi', in *DBI*, vol. 19, 1976, pp. 67-69.

³ A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, ed. C. Vivanti and R. Romano, 10 vols, Turin, Einaudi, 1972-1976, v, 2: *I documenti* (1973), p. 1415.

As far as the content is concerned, both the spread of interest in the *Tesoro politico* and the concern of the Congregation to keep it away from booksellers' shops, show that this collection of writings, great part of which were printed here for the first time, deserves to be thoroughly studied and commented on in the context of the political literature of the late sixteenth century. This will show what secrets were revealed and what language or concepts were used. By my examination of *Tesori politici*, I hope I have shown the difficulty of making censorship work.

APPENDIX

Bologna, Biblioteca Comunale Dell'Archiginnasio cod. B 1863 lett. num. 33

Molto reverendo padre priore et Inquisitore mio osservandissimo

Ricevo la gratissima di vostra paternità e quanto a quello che mi ricerca intorno al concedere licenza di tenere e leggere il *Thesoro politico*, le dico che qui è stato tolto nel principio a tutti e niuno ha possuto ottenere licenza, perché stava nell'editto proibito dell'intutto e la licenza si dà ad triennium con le clausole che <si> corregga etc. Si che per questa via non si può dare; dall'altra parte l'Indice dà facoltà alli inquisitori di dare licenza anco de' libri eretici, pur che non trattino de religione e si crede per pratica che si concede Matteo Ve<r>tembercio et altri, quali non stanno con clausola donec corrigantur etc. Questo libro del *Thesoro politico* non tratta cose contra la religione, ma è stato prohibito perché dice mille buggie e quello che ha dato al naso a questi illustrissimi signori padroni è stato perché c'è un discorso che insegna a fare il papa in Conclave, un altro intitolato Instruttione per il signor card[inal] Montalto, un altro come si deve governare il nunzio di Venezia e simili. Sì che, per mio parere andrei molto stretto al concedere simile licenza, facendo così anche il padre reverendissimo nostro; tanto più che intendo che questi illustrissimi signori cardinali del Santo Offizio hanno scritto una lettera alli padri inquisitori intorno al concedere licenza de' libri proibiti etc. E se pure la volesse concedere ad alcuno, la dia per poco tempo et in voce. Fra' Sempliciano converso nostro le fa riverenza e la supplica, che se facci mandare la sua <...> di Parma nelle sue mani, che poi io scriverei a vostra paternità a chi l'arrà a consegnare. Che è quanto mi occorre et il signor Dio la prosperi.

Roma il primo di luglio 1606

Di vostra paternità affezionatissimo per servirla
Fra' Paolo de' frati del Cappuccio

In the recto is the address: A fra' Paolo da Garesio priore et inquisitore

Then, in the hand of the archivist of the Bolognese Inquisition: 'Reverendus pater socius Magistri Sacri Palatii de *Thesoro politico*.'

UN NUOVO DOCUMENTO SULLA CENSURA DEGLI SCRITTI DI BRUNO

LEEN SPRUIT

I DOCUMENTI sul processo a Bruno finora noti contengono alcune notizie, anche se piuttosto scarse, sull'esame dei suoi scritti da parte dei censori dell'Inquisizione romana. Il 12 aprile 1593, pochi mesi dopo l'estradiizione dalla Repubblica veneta a Roma, i cardinali del Sant'Uffizio ordinavano al prigioniero di consegnare i suoi libri e manoscritti al cardinale Girolamo Bernieri.¹ Come è noto, l'esame delle opere fu notevolmente complicato dalla difficoltà di reperirle,² e durò diversi anni. Il primo aprile 1596 si ordinò ai consultori della Congregazione del Sant'Uffizio (indicati come «Reverendi theologi») l'individuazione di proposizioni eterodosse nelle opere e la 'qualificazione' delle stesse, classificandole quali eretiche, sospette, pericolose ecc.³ Il 18 settembre dello stesso anno la censura degli scritti risulta assegnata al domenicano spagnolo Pedro Juan Saragoza,⁴ socio di Bartolomé de Miranda, Maestro del Sacro Palazzo, e ad altre due persone che sfortunatamente sono praticamente sconosciute alla storiografia, vale a dire, un certo «magistro Guerra»⁵

¹ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), SO, *Decreta*, 1593, f. 3v; il testo è in L. SPRUIT, *I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, pp. 481-485. Il domenicano Girolamo Bernieri (Correggio, 1540-Roma, 5 agosto 1611), solitamente indicato come cardinale di Ascoli, fu inquisitore di Genova (1583-1586), consultore del Sant'Uffizio dal 1585, vescovo di Ascoli dal 1586 e di Albano dal 1603; fu creato cardinale il 16 novembre 1586 e nominato membro cardinale del Sant'Uffizio poco dopo; dal 27 aprile 1592 fu anche membro della Congregazione dell'Indice. Cfr. *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1960-, IX, pp. 360-362.

² Cfr. il decreto del 16 febbraio 1595, in ACDF, SO, *Decreta*, 1595, f. 57r-v, pubblicato in FIRPO, *Processo*, p. 228.

³ ACDF, SO, *Decreta*, 1596, f. 376r-v: «et interim videantur eius libri et volumina ab eo edita per Reverendos Theologos, et ab ipsis libris desummantur propositiones, et censurentur». Il testo è pubblicato in FIRPO, *Processo*, p. 232. Una classificazione virtualmente completa di proposizioni eterodosse è in ACDF, SO, *St.st.*, O.1.d, fasc. 1, ff. 1r-v, 5r (ff. non numerati), che distingue tra «haeretica», «erronea», «sapiens haeresim», «male sonans», «piarum aurium offensiva», «scandalosa», «temeraria», «schismatica», «injuriosa», «impia», «blasphema», e «impertentia».

⁴ Pedro Juan Saragoza (Aragona, ca. 1546-Orihuela, dopo ottobre 1623), fu autore anche di una censura della *Nova philosophia* di Patrizi; vedi T. GREGORY, *L'Apologia e le Declarationes di Francesco Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, I, Firenze, 1955, pp. 385-424: pp. 391, 409, e 412.

⁵ Secondo Firpo, questo personaggio potrebbe essere stato P. M. Garcia Guerra, op, che il 3 dicembre 1607 fu nominato vescovo nel Messico, dove morì sei anni più tardi; vedi *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevii*, eds. C. Eubel et al., 6 voll., Münster, 1913-1935; Padova 1952-1958, IV, p. 240.

e un sacerdote di nome Gallo.¹ L'esame continuò per tutto l'autunno² e si concluse nel dicembre del 1596.³

Nell'ambito di un progetto di ricerca più ampio, incentrato sui rapporti tra Chiesa cattolica e scienza moderna, sono stati rintracciati alcuni documenti che rivelano il nome di un altro censore delle opere di Bruno, il canonico Serafino Cozar, figlio di un certo Bonaventura, proveniente da Orihuela, attualmente nella comunità autonoma di Valencia. Il primo documento, del 23 dicembre 1602, è quello più interessante e riporta che Serafino, in quel momento incarcerato nelle carceri del Sant'Uffizio e sotto processo, era stato incaricato nel passato dal fu Alberto Tragagliolo,⁴ quando quest'ultimo era commissario del Sant'Uffizio (1592-1599), di 'rivedere' le opere di Bruno:

Seraphinus Cozar Canonicus Oriolensis visitatus exposuit se esse bene meritum de Sancto Officio et elaborasse in revidendis libris quondam Jordani Bruni Nolani ex ordine bonae memoriae fratris Alberti Tragaglioli Commissarii huius Sancti Officii; si in ipso haeresis labes reperiatur, petijt severissime puniri. Sin minus in pristinum reduci, et eius honori consuli. Ac interim provideri ne negotia Capituli Oriolensis et propria detrimentum capiant. Illustrissimi Domini ordinaverunt, ut finiantur eius examina, et referantur coram Sanctissimo.⁵

Negli altri documenti che parlano di Serafino Cozar non si fa più cenno alla censura delle opere del Nolano, ma il seguito del processo indetto contro il canonico spagnolo offre uno spaccato interessante dello sviluppo di una causa inquisitoriale di quell'epoca, sebbene i documenti conservati non informino, come del resto è ben noto, circa le motivazioni che portarono all'arresto o le imputazioni desunte da indizi, interrogatori e indagini.

Nel gennaio dell'anno seguente, il 1603, i cardinali decisero di concedere a Cozar il rilascio sotto cauzione, a condizione che il papa acconsentisse.⁶ Il 5 febbraio questi alzò la posta e chiese di essere rilasciato con l'obbligo di residenza a Roma,⁷ cosa che gli venne concessa il giorno seguente dal pa-

¹ ACDF, SO, *Decreta*, 1596, f. 264v; pubblicato in FIRPO, *Processo*, p. 235.

² ACDF, SO, *Decreta*, 1596, f. 279v; pubblicato in FIRPO, *Processo*, p. 236.

³ ACDF, SO, *Decreta*, 1596, f. 312r; pubblicato in FIRPO, *Processo*, p. 241.

⁴ Il domenicano Alberto Tragagliolo (o Drago) nacque a Fiorenzola e morì nel 1601; fu inquisitore di Faenza (1581-1588), Genova (1588-1590), e poi di Milano; fu nominato commissario del Sant'Uffizio l'8 dicembre 1592; il 29 novembre 1599 vescovo di Termoli e quindi coinvolto nel processo contro Tommaso Campanella. Cfr. J. QUÉTIF, J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, 2 voll., Paris, 1719-1721, II, pp. 343-344; *Hierarchia Catholica*, cit., III, p. 312, e IV, p. 334.

⁵ ACDF, SO, *Decreta*, 1602, p. 657; copia in ACDF, SO, *St. st.*, H.6.f, fol. 65v.

⁶ ACDF, SO, *Decreta*, 1603, f. 19r: «Seraphini Cozar Canonici Oriolensis carcerati in hoc sancto Officio facta relatione infirmitatis per R. P. Commisarium, Illustrissimi Domini censuerunt ipsum habilitandum carceribus sub fidejussione, facto prius verbo cum Sanctissimo».

⁷ ACDF, SO, *Decreta*, 1603, f. 27v: «Seraphini Bonaventurae de Cozar canonici Oriolensis peccatis habilitari per Urbem, lecto memoriali decretum, ut proponatur coram Sanctissimo».

pa.¹ A queste condizioni il 27 febbraio si decise, dopo aver valutato gli indizi del vescovo di Orihuela² e le lettere dello stesso Cozar, di ripetere gli interrogatori dei testimoni.³ Da un decreto stilato nel maggio di 1603 (il documento è seriamente danneggiato) si evince che fu contattata oppure coinvolta nel processo l'Inquisizione spagnola,⁴ che nel novembre dello stesso anno chiese, senza ottenerla, la remissione della causa.⁵ Fu deciso, invece, di concludere la causa nel tribunale del Sant'Uffizio romano, decretando di nuovo l'interrogatorio dei testimoni.⁶ Il 7 gennaio 1604, a Serafino fu assegnato come avvocato un certo Bernardo Scotti.⁷ Dopo pochi mesi Cozar chiese – per la prima volta – di poter celebrare la messa, ma la richiesta, valutata il 31 marzo dai cardinali, fu respinta il giorno seguente dal papa.⁸ Il 13 maggio gli vennero concessi dei fondi di sostegno per la durata del suo processo.⁹ Mentre le trattative con l'Inquisizione spagnola proseguivano,¹⁰ il 7 settembre Serafino Cozar reiterò la richiesta di poter celebrare la messa;¹¹ questa volta il papa si mostrava disposto a prendere in considerazione la questione, facendo tuttavia dipendere la concessione – almeno così sembra – dall'esito della causa.¹² Il 23 novembre i cardinali decisero di sottomettere nuovamente la questione al papa. Dopo soltanto due giorni il pontefice decise per la dimis-

¹ ACDF, SO, *Decreta*, 1603, f. 29v: «Seraphini Bonaventurae de Cozar Canonici Oriolensis lecto memoriali Sanctissimus decrevit ut habilitetur sub fideiussione scutorum mille de habendo Urbem pro carcere».

² All'epoca il vescovo era José Esteve (Valencia, 1550-Orihuela, 2 novembre 1603); canonico della cattedrale di Segovia; prima del 1575 inviato a Roma da Filippo II come portavoce ufficiale spagnolo per le celebrazioni; in qualità di qualificatore della Congregazione per l'Indice compose una censura di Francesco Giorgio nel 1575; vescovo di Viesti dal marzo 1586 fino al 17 luglio 1588; decano della chiesa in Valencia e vescovo di Orihuela dal gennaio 1594; autore di *De potestate Pontificis* (Colonia, 1580), *De dignitate et praeminencia presbyteriorum. De potestate coactiva* (Roma, 1586) e *De bello sacro religionis causa suscepto* (Orihuela, 1603; Valencia, 1610).

³ ACDF, SO, *Decreta*, 1603, ff. 44r-45r.

⁴ ACDF, SO, *Decreta*, 1603, ff. 107v-109r.

⁵ Vedi i due decreti del 12 e 13 novembre in ACDF, SO, *Decreta*, 1603, ff. 250v, 251r, 253r-v.

⁶ Vedi i decreti dell'11 e del 18 dicembre in ACDF, SO, *Decreta*, 1603, ff. 274r-v, e 282v-283r, 284v.

⁷ ACDF, SO, *Decreta*, 1604-1605, pp. 7, 11: «Seraphino Cozar canonico Oriolae, fuit datus in Advocatum Dominus Bernardus Scottus».

⁸ ACDF, SO, *Decreta*, 1604-1605, pp. 124, 128.

⁹ ACDF, SO, *Decreta*, 1604-1605, p. 196: «Doctoris Seraphini Cozar Canonici Oriolensis lecto memoriali, Sanctissimus decrevit ut non cogatur residendum instante capitulo, et ut percipiat fructus et distributiones quotidianas, pendente eius causa in hoc Sancto Officio».

¹⁰ Vedi il decreto del 20 maggio, in ACDF, SO, *Decreta*, 1604-1605, p. 203: «Fuerunt lectae literae Nuntii Apostolici apud regem Hispaniae datae Vallisoleti die 17. Aprilis, in quibus significat consignasse Secretario Inquisitoris Majoris Scripturas concernentes causam Doctoris Seraphini Cozar Canonici Oriolensis».

¹¹ ACDF, SO, *Decreta*, 1604-1605, p. 373.

¹² ACDF, SO, *Decreta*, 1604-1605, p. 379: «Doctoris Seraphini Cozar Canonici Oriolensis petentis licentiam celebrandi missam pendente eius causa, in hoc Sancto Officio, Sanctissimus ordinavit ut videatur an sit locus expeditioni causae».

sione del canonico, a condizione che rimanesse a disposizione del Sant'Uffizio, permettendogli finalmente di celebrare la messa.¹

¹ ACDF, SO, *Decreta*, 1604-1605, pp. 481, 482: «Relato statu causae Doctoris Seraphini Cosar Canonici oriolensis, auditis votis Illustrissimorum Dominorum etc. Sanctissimus decrevit ut dimittatur, firmo remanente processu in statu in quo reperitur, et praestet cautionem saltem iuratoriam de se repraesentando in hoc Sancto Officio toties quoties fuerit requisitus, et possit celebrare missa».



Le seguenti voci enciclopediche sono state presentate nel v Seminario di studi «Per una Enciclopedia bruniana e campanelliana», iniziativa promossa dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre e dall'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Il Seminario di studi si è svolto a Roma il 5 ottobre 2005. Le diverse voci presentate nel seminario saranno pubblicate nel vol. II della Enciclopedia bruniana e campanelliana, il cui primo volume è apparso nel 2006.

teologia (*theologia*)

Il rapporto di B. con la teologia costituisce uno dei temi che, a partire dai primi contributi storiografici tardo-ottocenteschi, ha suscitato maggiori interessi e discussioni. La peculiarità della figura del Nolano nell'Europa delle guerre di religione, il suo opporsi a molte delle confessioni riconosciute senza mai tuttavia apparire estraneo al cuore delle questioni teoretiche e politiche che venivano dibattute, e la sua stessa vicenda biografica, che lo vede condannato a morte per eresia, hanno fatto sì che la questione non potesse essere elusa da chiunque si proponesse di dare una lettura della filosofia bruniana. Le interpretazioni post-unitarie, di stampo nazionalistico e laicistico, hanno prospettato spesso un B. ateo e progressista, martire della tolleranza e del libero pensiero, additando l'estraneità all'ambito teologico come un segno di modernità, di contro all'atteggiamento retrivo del Vaticano. Tale immagine è stata poi superata da una più completa assimilazione dei testi, resa possibile da continui e progressivi interventi in campo filologico, tutt'oggi ancora non esauriti. L'atteggiamento di B. nei confronti della teologia si

presenta, agli occhi dello studioso, particolarmente variegato e complesso, tale da rendere necessarie numerose precisazioni quantitative e qualitative. Innanzitutto, è opportuno sottolineare la cospicua presenza del termine che, unitamente ai suoi derivati, compare per più di centocinquanta volte tra le opere italiane e quelle latine. Il suo impiego non è uniforme, nel senso che è molto più frequente nei dialoghi italiani, in particolar modo nel *De la causa* e nel *De l'infinito*. Per quanto riguarda la produzione latina, le occorrenze sono abbastanza assidue nelle opere anteriori al 1584, mentre tendono a scemare, soprattutto nella loro valenza concettuale, nelle ultime opere, con la sola e significativa eccezione della *Summa terminorum metaphysicorum*. Da un punto di vista qualitativo poi, è da rimarcare che l'uso è polisemico, le parole 'teologia' e 'teologi' non indicano sempre la stessa disciplina né la stessa cerchia di persone. Al contrario, danno luogo a sintagmi diversi che indicano autori e contesti culturalmente e storicamente eterogenei ('teologi' possono essere ad esempio sia i pagani che i cristiani) e quindi suscettibili di valutazioni divergenti, per non dire opposte. Infine, la questione teologica appare indissolu-

bilmente intrecciata a quella metafisica. Le discussioni, infatti, relative alla derivazione dell'universo dalla divinità o alla modalità in cui quest'ultima è presente nelle cose, pur non lasciandosene esaurire, non possono che essere *border line*. Per evitare ogni approccio ideologico dunque, non resta che una via descrittiva ed esplicativa, che tenga conto della plurivocità e della stratificazione di livelli che caratterizzano la posizione di B. nei riguardi della cosiddetta 'teologia' o, per meglio dire delle 'teologie'.

1. *Le prime opere latine.* — Dall'analisi degli scritti precedenti il periodo londinese emergono subito alcune caratteristiche costanti e decisive. Se da un lato, specialmente quando i temi sono di natura mnemotecnica, si riserva uno spazio d'autonomia alla teologia tradizionale, nel quale si decide di non intervenire, non si perde tuttavia l'occasione di sfruttare svariate citazioni bibliche a sostegno delle argomentazioni apportate. Inoltre, e questo è l'aspetto più propriamente bruniano, ogniqualvolta si travalica dall'ambito prettamente gnoseologico all'ambito ontologico e metafisico, molte delle dottrine e delle credenze universalmente condivise vengono piegate ad assumere un senso totalmente nuovo, non più legato alla sovrannaturalità e al rapporto personale tra Dio e uomo. Così, nell'*intentio septima* del *De umbris*, si lascia decidere alla *prudencia theologorum* quale sia la reale derivazione degli enti dal principio: ciò che conta è invitare a passare dalla molteplicità all'unità, dal moto alla quiete, onde riuscire a compiere operazioni mirabili. D'altra parte, nell'*intentio decima sexta*, ci si appella al celeberrimo versetto del 'teologo' Isaia, «nisi credideritis, non intelligetis» [1], per confermare la con-

vinzione dei filosofi che le conoscenze debbono essere conquistate a partire da premesse certe, nelle quali si abbia *fides*. È chiaro che la convergenza è soltanto apparente, se non strumentale. La *fides* per B. non ha nulla a che vedere con la grazia, essendo invece una disposizione attiva del soggetto. Ancora, l'immagine paolina dell'uomo interiore viene dichiarata conforme alla concezione platonica dell'anima contrariamente a quella aristotelica, mentre le affermazioni dell'*Ecclesiaste* sulla vanità del transeunte rafforzano l'idea che ciò che è veramente è ciò che permane. Infine, l'autorità dei *theologi* può suffragare l'ipotesi, non condivisa da Platone stavolta, che esistano le idee degli accidenti e dei singoli individui, essenziale per potenziare al massimo l'«arte solare» insegnata nel *De umbris*. Particolarmente interessanti sono le occorrenze del *De compendiosa architectura*. Accanto all'esposizione delle dottrine classiche su angeli e demoni e ad una notazione sulla teologia negativa, si legge una dura critica a Raimondo Lullo, che concerne proprio l'atteggiamento assunto in teologia. Il pensatore catalano viene presentato come colui che 'delirò' contro l'opinione dei più grandi teologi («delirando etiam contra magnorum theologorum sententiam» [2]), sostenendo la conoscibilità razionale delle relazioni tra la sostanza divina e i suoi attributi. Tali relazioni, sostiene sarcasticamente B., sono state rivelate contro ogni filosofia, raziocinio e ragionevole credenza ai soli 'cristianucci' — *chricicoli* è il termine dispregiativo che viene impiegato — e possono essere conosciute soltanto per fede. Rappresenta, questa affermazione, un piccolissimo compendio della posizione bruniana. Tra tradizione teologica

cristiana e discorso filosofico non può esservi alcuna convergenza; conforme a ragione non è il creazionismo biblico, ma l'infinitismo espresso dalla 'filosofia nolana'. Ne segue che i teologi, che pure sbagliarono a porre in continuità fede e ragione, sbagliarono sempre meno di Lullo, che osò addirittura sostenere la dimostrabilità degli articoli di fede. La consapevolezza dell'opposizione al passato e dell'originalità del pensiero che si propone comincia ad essere già a questo punto un motivo ricorrente. Nell'*Explicatio triginta sigillorum* infatti, B. presenta se stesso come *magis laboratae theologiae doctor* e, soprattutto, nel *Sigillus sigillorum* fornisce una spiegazione naturalistica e fisiologica di molti eventi che solitamente erano ritenuti miracolosi, sferrando così un attacco alla teologia rivelata. Se nella seconda cautela si rifiutano gli effetti sovrannaturali dell'imposizione delle mani e si motteggia il mistero di quei Galilei che improvvisamente divennero sommi teologi e conferirono ad altri i medesimi poteri, in alcune delle quindici specie di *contractiones* personaggi pagani e cristiani vengono accomunati nella capacità di compiere prodigi. Già nella prima *contractio*, derivata dalla contemplazione solitaria, Cristo e Mosè sono messi sul medesimo piano di Pitagora, Zoroastro, Lullo stesso e Paracelso; nella quinta, il passo del vangelo di Matteo che attribuisce alla fede il potere di comandare alle montagne viene ricondotto alla corrispondenza tra principio attivo e principio passivo; ancora, e siamo alla tredicesima specie, l'elevarsi da terra di Tommaso d'Aquino e forse anche il rapimento al terzo cielo di Paolo sono causati dal concentrare in un principio unico lo spirito animale sensitivo e quello motorio e

soltanto dai meno eruditi possono essere considerati miracoli. Contrapposta alla teologia rivelata, utile soltanto per gli ignoranti, come si dirà più ampiamente nel *De l'infinito* e nello *Spaccio*, è nuovamente la teologia negativa di Pitagora e Platone e di tutti coloro che compresero la necessità di rimuovere ogni determinazione per salvaguardare l'inattingibilità dell'essenza divina. Il confronto serrato e polemico con le tesi della teologia di matrice aristotelico-scolastica, unitamente al possibile recupero delle 'favole cristiane' in chiave politica, costituisce invece il contesto nel quale il termine in questione viene impiegato nei dialoghi italiani.

2. *I dialoghi italiani*. — Fin dall'esordio della *Cena de le Ceneri* appare chiaro come la tendenza alla 'demitizzazione', che pure non viene mai meno, lasci spazio alla discussione filosofica, tanto metodologica quanto contenutistica. B. afferma subito che il suo pensiero è conforme alla «vera teologia» ed è degno di essere favorito dalle «vere religioni» [3]. Tale convinzione non è in contraddizione con l'atteggiamento tenuto nel *Sigillus*, giacché la teologia con la quale si rivendica la convergenza non è affatto la tradizione cristiana, che si è spesso ridotta a mera ripetizione, così come i suoi esponenti a meri «pappagalli». Sebbene alla «vera teologia» e alle «vere religioni» non venga mai dato un nome esplicitamente, si può ipotizzare che il Nolano si riferisca a tutte quelle concezioni che pongano la natura come manifestazione necessaria e totale del primo principio e come unico ambito nel quale possa e debba essere ricercato il contatto col divino: dall'antica sapienza degli Egizi alle filosofie presocratiche, dalle dottrine neoplatoniche e neopitagori-

che alla sua stessa posizione, che si presenta come unica lettura coerente del rapporto tra Dio e universo. All'annuncio della riscoperta della verità, segue, nel *De la causa*, una vera e propria disquisizione epistemologica. Ci si interroga, cioè, su quali siano le sfere di competenza della teologia e della filosofia e sul modo in cui le discipline debbano interagire. All'inizio del secondo dialogo, preoccupazione primaria di B. appare quella di separare dalla teologia l'ontologia e la metafisica che si stanno per proporre. Al filosofo naturale, infatti, non si richiede che «ammeni tutte le cause e principii: ma le fisiche sole, e di queste le principali e proprie» [4]. L'affermazione in realtà è tutt'altro che neutra teologicamente, giacché implica il rifiuto dell'impostazione della teologia naturale, ossia della legittimità del passaggio dai molti all'Uno, dagli enti a Dio. La concezione teistica generalmente accettata introduce un duplice livello di accidentalità che rende impossibile ogni inferenza logica. Se il tutto deriva dall'operazione divina, che a sua volta deriva dalla volontà o bontà, è chiaro che «conoscere l'universo è come conoscer nulla dello essere e sostanza del primo principio, per che è come conoscere gli accidenti de gli accidenti» [5]. È perciò possibile ordinare gerarchicamente una catena delle cause, ma non passare dalle cause seconde alla causa prima. Non si avvedono di ciò gli esponenti della teologia tradizionale che appaiono come «quei che san far sì belle spade, ma non le sanno adoperare» [6]. B. spezza così il legame e la continuità tra filosofia e teologia, negando di fatto ogni soccorso ed ogni giustificazione razionale al creazionismo cristiano. Tutto quel che si può dire e conoscere del primo principio è

confinato all'ambito della fede e della parola della Scrittura. Ora, l'opzione del *De la causa* e della 'filosofia nolana' è nota: tralasciare la sfera della Rivelazione ed occuparsi del divino esclusivamente per quanto si comunichi e si esprima *nella* natura e *come* natura. E che tale scelta non implichi alcun disinteresse per la 'questione teologica', intesa in senso più largo e non dogmatico, è evidente dal prosieguo dell'opera, nel quale si continua a rivendicare l'accordo con i teologi di buon senso e nel quale citazioni bibliche continuano ad essere affiancate ad autori pagani e portate a supporto della nuova ontologia monista e infinitista. Se i versetti del *Libro della Sapienza* e dell'*Ecclesiaste* vengono impiegati insieme ai celebri passi del sesto libro dell'*Eneide* e del quindicesimo libro delle *Metamorfosi*, per corroborare le tesi dell'onnipresenza dell'anima del mondo e dell'indistruttibilità di materia e forma, sono le affermazioni sulla potenza passiva del terzo dialogo a mostrare l'uso più personale ed eterodosso che B. fa del termine 'teologia'. La potenza passiva, si legge, giacché non implica «imbecillità» ma piuttosto conferma «la virtù et efficacia», può tranquillamente essere attribuita al primo principio soprannaturale da qualsivoglia filosofo o teologo [7]. E ancora, nella stessa pagina, B. sostiene che a causa di una tale posizione nessun teologo potrebbe accusarlo di empietà. Ebbene, è quanto mai evidente che i teologi ai quali egli si riferisce non possono essere né i profeti delle Scritture, che non si occupano di ontologia, né gli esponenti della tradizione aristotelico-scolastica, per i quali l'impossibilità di attribuire la potenza passiva o materia a Dio costituisce un *topos* largamente condiviso. Essi per-

tanto non possono che rappresentare quelle dottrine con le quali B. ha già detto di concordare nella *Cena*, ma che al suo tempo non sono sostenute da nessuno. Qui si assiste allo slittamento semantico decisivo, che sarà compiuto più volte anche negli scritti successivi: dall'insieme delle concezioni storicamente condivise dal pensiero cristiano, 'teologia' passa a designare il risultato della correzione operata su di esse, la cui legittimità soltanto dai protervi può essere negata. Un passo indietro rispetto a tali arditezze sembra riscontrarsi nel quarto dialogo, in cui il termine in questione torna ad individuare il complesso della tradizione. «Non meno tempo apparere, che essere contrario alla teologia» [8], sostiene il portavoce bruniano Teofilo, che aggiunge di apportare ragioni naturali che non si oppongono all'autorità divina ma vi si sottomettono. In realtà, nelle ultime pagine del medesimo dialogo, la posizione del *De la causa* si chiarisce definitivamente, in maniera perfettamente coerente con quanto affermato inizialmente. Fine ultimo di tutte le filosofie è la comprensione dell'unità della natura, mentre la contemplazione del primo principio «a chi non crede, è impossibile e nulla» [9]. Alla prima si giunge attraverso il lume naturale, alla seconda attraverso il lume sovrannaturale. Se la separazione è netta, è però separazione di metodi più che di obiettivi. Nell'ulteriore precisazione dei tratti del 'fidele teologo' e del 'vero filosofo', tutto ciò è chiaramente evidente, giacché entrambi hanno come oggetto della propria ricerca la divinità ed è soltanto nel campo d'indagine prescelto che si differenziano: «fuor del infinito mondo e le infinite cose, l'uno, «dentro questo et in quelle», l'altro [10]. Da un

lato, B. sceglie dunque di non occuparsi del divino per come è in sé, *absolute considerato*, respingendo tanto le teologie di matrice aristotelica, che vi accedono per mezzo di un procedimento *a posteriori*, quanto le teologie che si fondano sulla fede e sulla Rivelazione, a proposito delle quali nessuna parola è pronunciabile. Dall'altro però, la 'via naturalistica' che egli attribuisce al 'vero filosofo', e quindi al proprio pensiero, si presenta come la sola via possibile nella ricerca del contatto con Dio. Con essa potranno non concordare i teologi che sono soltanto 'fidei', cioè ossequiosi rispetto al passato, ma lo stesso non può dirsi, almeno negli auspici del Nolano, di quei teologi che utilizzino l'intelligenza. Il contrasto tra coloro che si arroccano in difesa del patrimonio dogmatico cristiano e la verità annunciata dalla filosofia bruniana emerge prepotentemente nel *De l'infinito*, opera in cui, al pari del *De la causa*, il termine 'teologia' è impiegato con notevole frequenza. Il cuore della questione stavolta non è formale ma sostanziale. Non si tratta più di determinare l'ambito nel quale, e soltanto nel quale, la divinità possa e debba essere cercata; si tratta altresì di dimostrare la falsità e l'incongruenza di tutte le posizioni finitistiche che bestemmiano Dio anziché magnificarlo. L'atteggiamento di B. si fa così estremamente polemico ed allorché si parla di 'teologi' e 'teologia' ci si trova in situazioni di aperta conflittualità, che travalicano spesso le questioni squisitamente naturalistiche. Già nell'argomento del primo dialogo, per esempio, viene attaccata una delle dottrine fondamentali della teologia cristiana, vale a dire la distinzione tra l'azione *ad intra* (la generazione) e l'azione *ad extra* (la creazione) della di-

vinità. La impieghino pure i teologi, ma non pretendano di servirsene per conciliare l'infinità di Dio con la finitezza dell'universo perché, per quanto essi distinguano, è necessario che siano infinite entrambe le azioni. Subito dopo, vengono elencati diversi argomenti a favore dell'infinito che verranno discussi nel corso del dialogo. Porre l'infinità dell'universo come conseguenza della «bontade e grandezza divina», si legge, non implica «inconveniente alcuno contra qualsivoglia legge e sostanza di teologia» [11]. La 'teologia' cui ci si sta riferendo è ovviamente la «vera teologia» della *Cena*, alla quale il pensiero di B. non può che essere conforme. Nel giro di poche pagine dunque, il termine si carica di un significato opposto: dapprima indica la tradizione che si vuole sradicare e poi il risultato dell'avvenuto sradicamento. La stessa consapevole oscillazione si riscontra nelle occorrenze successive, la prima delle quali è estremamente rilevante perché getta il ponte tra teologia e politica. Si dice che a ragione i «degni teologi», che sono anche «veri padri e pastori di popoli», non possono ammettere i sillogismi del *De l'infinito*, dal momento che sanno che la maggior parte delle persone non potrebbe intenderli «senza iattura di costumi» [12]. Quei teologi 'onesti', che avrebbero potuto e dovuto accettare le formulazioni sull'atto e sulla potenza presentate nel *De la causa*, vengono ora definiti con maggior precisione, giacché con loro un patto di non belligeranza e di reciproco rispetto delle relative sfere di competenza appare possibile. Essi sono, appunto, «degni» e «non men dotti che religiosi». «Degni», perché comprendono come il fine ultimo della teologia (quella tradizionale cristiana, na-

turalmente) non sia occuparsi del vero ma dell'utile, cioè favorire la 'civile conversazione'; «non men dotti che religiosi», perché si rendono conto che la sola posizione coerente a livello filosofico è l'infinitismo bruniano e quindi non ne ostacolano la diffusione fra gli intellettuali. Dopo essersi rivolto agli eventuali alleati, invocando la distinzione tra la «fede», necessaria agli ignoranti «che denno esser governati», e la «demonstrazione», propria dei «contemplativi, che sanno governar sé et altri» [13], B. riprende la polemica con i suoi avversari ed ecco l'oscillazione del significato del termine, che torna ad indicare gli esponenti del vecchio mondo. L'attacco è diretto nuovamente al cuore della teologia cristiana, il settimo argomento del primo dialogo intende provare «la potenza infinita intensiva et estensivamente più altamente che la comunità di teologi abbia giamai fatto» [14]; ancora, l'argomento secondo cui l'universo sarebbe finito, perché la volontà divina sarebbe 'moderatrice' della potenza, crea grossi problemi anche secondo gli stessi «principi teologici», i quali non concederanno che la potenza di Dio possa essere maggiore della volontà o bontà [15]. Qui il Nolano si rivolge ai «fidei teologi» e pretende di ricondurre i loro ragionamenti alle vere e misconosciute conclusioni: se Dio è infinito e assolutamente semplice, infinite debbono essere tutte le sue facoltà e quindi non può che conseguire la produzione di un universo infinito. Lo scontro è infine evidenziato ed esacerbato dalla collera di Burchio, interlocutore che assume per giunta una posizione moderata, che accusa B. di considerarsi migliore di Platone, Aristotele, Averroè e della maggior parte «de filosofi e teologi di tante etadi e

tante nazioni» [16]. Conclusa la battaglia sul piano teoretico, l'attenzione si sposta, nello *Spaccio*, sul piano della *praxis*, vale a dire sugli effetti che le diverse posizioni religiose producono sulla convivenza fra i popoli. È significativo che, in tale contesto, il termine 'teologia' non venga utilizzato che in una sola occasione, nel senso 'politico' già palesato precedentemente («le teologie», si dice, «non denno esser comuni agli uomini ignoranti, che medesimi sono scelerati; perché ne ricevono mala istituzione» [17]). In questione non è infatti la coerenza formale delle varie dottrine, bensì la valutazione del loro impatto sulla vita civile. Così, abbiamo da un lato la religione dei sacerdoti egizi, che meritano gli appellativi di «savii» e «sapienti», perché cercano la divinità nella natura e riescono effettivamente a mettersi in comunicazione con essa, dando luogo ad azioni efficaci e virtuose; dall'altro i protestanti, sia luterani che calvinisti, che confidano nella grazia e nella predestinazione ed hanno il duplice torto di indurre all'ozio e di spargere il sangue delle guerre di religione. Di contro alle 'ribaldarie' riformate, si propone infine il recupero delle finzioni cattoliche: fallaci da un punto di vista filosofico, il motteggiamento dell'unione ipostatica non lascia dubbi a riguardo, esse hanno il pregio di conservare il nesso fra meriti e ricompensa e debbono essere conservate giacché socialmente proficue. Diverso è il contesto della *Cabala* e dei *Furori*, in cui la discussione teologica concerne il livello etico-gnoseologico. Più specificatamente, nella *Cabala*, il termine viene impiegato varie volte in funzione anti-paolina. Non è un caso che l'opera suddetta sia quella che presenta il maggior numero di citazio-

ni da Paolo (ben undici). Saulino, all'inizio del primo dialogo, riporta pressoché letteralmente i passi della *Prima lettera ai Corinzi*, secondo i quali «la pazzia, ignoranza et asinità di questo mondo è sapienza, dottrina e divinità in quell'altro» [18]. La replica dell'altro interlocutore Sebasto annuncia tutta la peculiarità della posizione bruniana, che si inserisce nel solco di un filone ben noto, ne riprende il lessico, ma ne capovolge il significato e la valutazione: «Cossì è stato riferito da primi e principali teologi: ma giamai è stato usato un cossì largo modo de dire, come è il vostro» [19]. L'attacco al paolinismo diviene esplicito e violento quando vengono distinti i vari tipi di ignoranza e di asinità. Il primo tipo è proprio dei cabalisti e di certi «mistici teologi», è l'ignoranza per la quale sempre si nega e mai si osa affermare. Il riferimento è alla teologia apofatica, che non è considerata negativamente da B., essendo piuttosto utilizzata in chiave antiaristotelica ed antiscolastica. Pernicioso è invece il secondo tipo di ignoranza, che corrisponde alle posizioni scettiche, le quali incitano al disimpegno e costituiscono un'elusione della fatica dell'argomentazione. Mai però queste ultime sono pericolose quanto il terzo tipo di ignoranza, quella dei «teologi cristiani, tra i quali il Tarsense la viene tanto più a magnificare, quanto a giudicio de tutt'il mondo è passata per maggior pazzia» [20]. Secondo la teologia cristiana, in generale, e secondo Paolo, in particolare, i principi devono essere conosciuti ed accettati senza alcuna dimostrazione o ragionevolezza. Se è inaccettabile la posizione isolata di Lullo, che stringe in un nodo insolubile ragione e fede, sostenendo la dimostrabilità del rap-

porto tra unità e trinità divine, altrettanto inaccettabile è quella condivisa di Paolo, per la quale l'incomprensibilità di Dio significa condanna senza appello dell'uso della ragione, rinuncia al coraggio intellettuale e passiva attesa dell'elezione. È questo, in ultima istanza, il giudizio bruniano sul cristianesimo, che viene identificato col paolinismo senza più distinzioni tra cattolicesimo, luteranesimo e altre forme: è *fides ex auditu*, è 'santità asinità' responsabile, insieme al perseverare dell'aristotelismo, della decadenza culturale in cui versa il 'secolo infelice'. Più complesso e variegato si presenta il quadro degli *Eroici furori*, benché senza mutazioni rilevanti rispetto agli altri dialoghi italiani. Si riscontrano svariate occorrenze del termine già nell'argomento del quinto dialogo. Il Nolano paragona i nove ciechi, con il racconto delle cui vicende si concluderà l'opera, alle nove sfere celesti, distinte in nove ordini «da Cabalisti, da Caldei, da Maghi, da Platonici e da cristiani teologi» [21]. Analogamente a quanto era accaduto nel *Sigillus*, la concezione cristiana viene semplicemente affiancata a numerose altre, senza conservare alcuna priorità. Tanto più che poche righe dopo, a sostegno della dottrina della metempsicosi, si ricorre all'autorità di Lucrezio. L'accostamento di autori pagani ad autori cristiani si ripete nella pagina successiva con Plotino ed Origene. Entrambi, unitamente ad altri non meglio precisati «teologi grandi», avrebbero colto verità importanti riguardo alla vicissitudine, verità che, nuovamente, non debbono essere divulgate da quei teologi «che versano su le leggi et istituzioni de popoli» [22]. Siamo ancora di fronte al patto di non belligeranza proposto nel *De l'infinito*: i teologi, grandi, dotti o degni che defi-

nir li si voglia, che hanno intuito verità filosofiche, devono custodirle dalle masse e lasciare alla «vera teologia» o alla «vera filosofia» il compito di indagarle e coltivarle. Nel quarto dialogo della prima parte e nel quinto dialogo della seconda, sulla scia della *Cabala*, troviamo due riferimenti a Paolo particolarmente significativi a livello concettuale. Nel primo caso si assiste alla 'desacralizzazione' della sua autorità: il rapimento al terzo cielo di «un certo Teologo» viene evocato per confermare l'esperienza del furioso che è, come è noto, strutturalmente diversa in quanto fondata non sulla gratuità del dono ma su un percorso tutto umano. Nel secondo caso invece, viene citata la visione per specchio ed enigma, nell'ambito di una discussione estremamente incisiva dei limiti epistemologici della teologia naturale, che può essere ricollegata idealmente alle pagine iniziali del secondo dialogo del *De la causa*. Il punto di partenza, di evidente derivazione cusaniana, è la sproporzione tra finito e infinito, o meglio, tra i mezzi della nostra conoscenza e Dio. Per B. è impossibile compiere il passaggio dagli effetti alla causa prima, dai principiati al principio, perché quelli che i peripatetici chiamano 'fantasmi' possono considerarsi piuttosto impedimenti che non ausili nella cognizione delle 'cose divine', la quale è più per negazione che per affermazione, specialmente nella vita terrena, rappresentata dalla visione speculare paolina. Ora, dal momento che nei *Furori* viene meno ogni prospettiva escatologica, appare chiaro che tanto la teologia negativa quanto la citazione dell'Apostolo sono strumenti utilizzati per combattere l'impostazione aristotelico-scolastica. Ed è a questo tipo di teologia, ed in ge-

nerale alla tradizione teologica cristiana, che il Nolano si riferisce quando fa dire a Maricondo «sappiamo che non fate il teologo ma filosofo e che trattate filosofia non teologia» [23].

3. *Le ultime opere.* — Negli scritti che vanno dal 1586 al 1591, la discussione relativa alla teologia sfuma in favore di altre tematiche, quali la magia, la problematica del minimo, la matematica. La posizione bruniana degli ultimi anni non presenta pertanto elementi di novità rispetto ai dialoghi italiani. Si riscontra comunque il solito uso polisemico del termine, che assume sensi diversi a seconda dei contesti in cui è impiegato. In numerose occasioni compare all'interno di rassegne dossografiche. Nei *Centum et viginti articuli de natura et mundo*, si allude alla *verissima sententia* di Talete, confermata dai teologi, secondo la quale la Terra poggierebbe sulle acque; nel *De lampade combinatoria*, all'interno di un elenco di posizioni metafisiche e teologiche, vengono citati Scotigena (sulla cui identità si è in dubbio tra Scoto Eriugena e Duns Scoto), Cusano, Paracelso e Lullo; nella *Lampas triginta statuarum* viene esposta la dottrina trinitaria, ascritta ad alcuni *antiqui theologi*, e trasposta in un contesto ontologico e naturalistico grazie all'identificazione dello Spirito Santo con l'anima del mondo: la terza persona viene definita «*ipsum spiritum pervadentem omnia et vivificantem*». Alcuni spunti si ritrovano nel *De magia naturali*, in cui ricompare l'esortazione del *De l'infinito* e dello *Spaccio* a non divulgare determinate concezioni: Aristotele, Tommaso, «*cum aliis contemplativis theologis*» [24] ritengono che sia necessario prevenire il cattivo uso della magia. Nella stessa opera, B. nomina, come autorità che ritengono possibi-

le un miglioramento della condizione umana, Origene, Pitagora, i Platonici e i «*theologi christiani*». Il richiamo a questi ultimi è naturalmente forzato e strumentale, giacché essi non concepiscono affatto una successione di mondi e di esistenze individuali. Si tratta della stessa operazione compiuta più volte, dal *De umbris*, al *Sigillus*, ai *Furori*, tesa da un lato a sottrarre ogni eccezionalità alla rivelazione cristiana e dall'altro a fornire ulteriori conferme alla 'nolana filosofia', tanto più utili quanto più appartengono alla tradizione stessa che si vuole sradicare. Il discorso torna ad essere di carattere teoretico nel *De immenso*, in cui si ripropone il confronto serrato e polemico con le concezioni teologiche che supportano la finitezza dell'universo. Fin dall'indice dell'opera compare l'aggettivo *theologicum* a qualificare l'argomento secondo il quale alla potenza attiva non può corrispondere una pari potenza passiva a causa della limitatezza della materia, argomento che sarà più volte respinto anche sarcasticamente. Se poi il capitolo decimo del quarto libro mostra un attacco al pernicioso proliferare delle teologie, il cui valore si estingue come se fossero piccole monete, l'undicesimo capitolo del settimo libro svela l'equivoco concettuale che ha originato tutti gli errori della teologia di derivazione aristotelica: essa ha contaminato il principio dell'onnipotenza divina, sia estensiva che intensiva, con una filosofia perversa, che parla di un effetto finito derivato da una causa finita e, al tempo stesso, pone la potenza di Dio infinita estensivamente. Le ultime notazioni sono da dedicare alla *Summa terminorum metaphysicorum*, testo che si configura come un lessico della terminologia metafisica classica ma che, specialmente

nella seconda parte, presenta parecchi motivi squisitamente bruniani. Emblemativa è l'esposizione dei movimenti intra-trinitari, grazie alla quale vengo-no implicitamente contrapposte la teologia cristiana e la filosofia bruniana, conforme alla «vera teologia». Tutti i teologi ed i migliori fra i filosofi sanno che l'azione divina, infinita per essenza e potenza, richiede un soggetto infinito. Ciononostante, alcuni (gli esponenti della tradizione) collocano tale azione all'interno della divinità stessa, facendola esaurire nella generazione del Verbo. Tale soluzione era già stata rifiutata nel *De l'infinito*: una filosofia, ma anche una teologia coerente deve far seguire all'infinità della causa, l'infinità *ad extra* dell'effetto.

NOTE. [1] BUI 37. – [2] BOL II,II 42. – [3] Cfr. BOEUC II 15. – [4] BOEUC III 103. – [5] Ivi, 105. – [6] Ivi, 103. – [7] Ivi, 205. – [8] Ivi, III 237. – [9] Ivi, III 253. – [10] Cfr. ivi, 253. – [11] BOEUC IV 17. – [12] Cfr. ivi, 93. – [13] Ivi, 95. – [14] Ivi, 19. – [15] Cfr. ivi, 97-99. – [16] Ivi, 245. – [17] BOEUC V/2 233. – [18] BOEUC VI 55. – [19] *Ibidem*. – [20] BOEUC VI 75-77. – [21] BOEUC VII 41. – [22] Ivi, 45. – [23] Ivi, 293. – [24] BOL III 404.

BIBLIOGRAFIA. A. INGEGNO, *La sommersa nave della religione*, Napoli, 1985; IDEM, *Regia paggia. B. lettore di Calvino*, Urbino, 1987; M. A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione fra potentia assoluta e potentia ordinata di Dio e l'affermazione dell'universo infinito* in G. B., «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, 495-532; *Cosmologia, teologia y religion en la obra y en el proceso de G. B.*, Actas del congreso celebrado en Barcelona 2-4 de diciembre de 1999, al cuidado de M. A. Granada, Barcelona, 2001; M. CILIBERTO, *Tra filosofia e teologia. B. e i puritani*, in *Lettture Bruniane del Lessico Intellettuale Europeo I-II (1996-1997)*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2002, 89-126; M. A. GRANADA, «*Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo*». La polemica di B. con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio, in *Lettture Bruniane del Lessico Intellettuale Europeo I-II*, cit., 151-188; P. SECCHI, *Elementi di teologia nel De umbris idearum*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 2, 431-447; F. MEROI, *Cabala parva. La filosofia di G. B. fra tradizione cristiana e pensiero moderno*, Roma, 2006.

PIETRO SECCHI

Venezia

1. *Presenza biografica e bibliografica.* — C. non è mai stato di persona nella città lagunare: il suo viaggio giovanile verso il Nord, alla fine del 1592, dopo l'allontanamento da Napoli, quando invece di tornare nella Calabria natia, imbocca la strada per Firenze, lo porta fino a Padova, dove rimarrà fino all'arresto all'inizio del 1594. Non si spinge, per quanto ne sappiamo, fino a Venezia; ma il soggiorno padovano gli fornirà una certa conoscenza delle istituzioni della Serenissima. Non è avvenuto nemmeno l'incontro con Paolo Sarpi un tempo ipotizzato, incontro mancato per via delle vicende giudiziarie di C. e che lo Stilese sembra rimpiangere [1]. Alcuni dei suoi scritti invece approderanno nella città lagunare nel settembre del 1607, tra le mani dello Schoppe che invece di presentarli al papa ne porta una copia in Germania, facendo tappa a Venezia. Gli *Antiveneti* saranno addirittura la causa ufficiale dell'arresto dello Schoppe da parte del Consiglio dei Dieci, in quanto ritenuti scandalosi e ingiuriosi nei confronti della Serenissima, e verranno sequestrati dalle autorità veneziane insieme alla *Monarchia di Spagna* [2].

Se gli elementi strettamente biografici sono scarsi, e la presenza di Venezia in quanto realtà fisico-geografica tenue, lo Stato veneziano in quanto attore della scena geopolitica del '600 è invece presente da un'estremità temporale all'altra – o quasi – dell'opera campanelliana. Basti citare i testi in cui compare nel titolo: il sonetto *A Venezia*, composto prima dell'agosto 1601 e inserito nella *Scelta d'alcune poesie fi-*

losofiche di Settimontano Squilla; gli *Antiveneti*, scritti nel 1606, dove compare il sonetto precedente insieme ad una sua palinodia con le stesse rime; quasi tre decenni dopo, il *Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese circa li rumori passati di Francia*, del 1632; infine, gli *Avvertimenti a Venezia* del 1636, «intorno ai dogmi e opinioni teologiche, in particolare *de praedestinatione et reprobatione*, in quanto importano alla politica», che si ricollegano al terzo *Discorso in favore del papato*, indirizzato a Venezia «per l'unione sua col papato per ben suo proprio e del cristianesimo e d'Italia», come recita il titolo completo. Ai quali andrebbe aggiunta l'allocuzione *A Venezia*, purtroppo andata perduta, che faceva parte del gruppo delle *Orationes pro saeculo praesenti*, sempre del 1636. Segnaliamo anche l'articolo 10 del capitolo x della *Monarchia di Francia*, intitolato *Argomenti da farsi a Veneziani per moverli contra Spagna*, non più lungo di una pagina e dall'intento chiarissimo. Venezia viene inoltre citata in varie opere campanelliane a titolo di esempio storico. Nel testo quantitativamente più importante, i cosiddetti *Antiveneti*, è l'attualità storica a suscitare la stesura dell'opera, in un periodo cruciale della vita di C. Gli *Antiveneti* nascono infatti dal conflitto tra Paolo V e la Serenissima, provocato da due leggi del Consiglio dei Dieci che limitavano le prerogative del clero e dal rifiuto di consegnare alle autorità ecclesiastiche due preti accusati di reati comuni; un conflitto che porterà il papa a scagliare l'interdetto contro Venezia nel 1606, e che si risolverà solo nell'aprile 1607 grazie all'intervento di Enrico IV. C. viene a sapere la notizia «dal barbiere e

dai soldati» nelle carceri napoletane di Castel Sant'Elmo e coglie l'occasione per mettere la propria penna a servizio del papa nella guerra scritta che oppone Paolo Sarpi – nel campo veneziano – a Bellarmino, Baronio o Caetani nel campo romano.

Venezia passa dallo statuto di nemica della Chiesa contro la quale impugnare la spada della scrittura negli *Antiveneti*, a quello di arbitro e moderatore tra le due grandi monarchie cristiane nel *Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese circa li rumori passati di Francia*. Al di là di questo apparente rovesciamento di posizione, permane inalterata una rappresentazione di Venezia che può essere articolata in due dimensioni. Primo, Venezia in quanto parte della penisola italiana, legata al destino di un'Italia a cui C. attribuisce un ruolo di primo piano nel suo progetto di unificazione della *res publica* cristiana sotto la guida di un unico pastore. Seconda dimensione, quella metonimica di Venezia come «scuola di pensiero» (espressione usata diverse volte da C. stesso), quella degli «pseudoteologi» Paolo Sarpi e Marsilio Padovano ma anche quella a cui si richiama l'anonimo Veneziano del *Dialogo*, contrapposta alle «dottrine dei numeri e di astrologismi» e alle «cose astratte», per valutare le rispettive possibilità di crescita della Spagna e della Francia [3]; una sapienza politica espressa nella formula sintetica del sonetto *A Venezia*, «de' prencipi orologio e saggia scuola», ricorrente nei testi successivi.

2. *Venezia come attore geopolitico: la necessaria alleanza col papato.* — C. si rivolge in diverse occasioni (dai *Discorsi ai principi d'Italia* alle *Orationes pro saeculo praesenti*) ai singoli Stati della penisola italiana. Venezia si distingue

tuttavia dagli altri Stati per il suo rango sullo scenario politico dell'epoca, dove si colloca allo stesso livello del papato, della Spagna o della Francia. La potenza veneziana è un topos della letteratura storica e politica dell'epoca, così come il suo sistema governativo viene additato da alcuni come modello da seguire. C. però non si sofferma su problematiche istituzionali interne, una volta affermata la «saggezza politica» veneziana. Dedicata la sua attenzione alla politica estera di Venezia, in un'Europa cristiana costantemente minacciata dal Turco e alla ricerca di un equilibrio tra i diversi Stati che si stanno affermando come tali. La preoccupazione principale di C. è la possibile rottura tra Venezia e la Santa Sede: negli *Antiveneti* ovviamente, quando la tensione tra le due potenze raggiunge il suo apice e rischia di sfociare in un conflitto armato, ma anche negli *Avvertimenti a Venezia* del 1636, in cui C. elenca nove ragioni per cui «non ci è signoria in Cristianità a cui sia più utile il papato ch'a Venezia» [4], o nel terzo *Discorso in favore del papato*. In questi ultimi due scritti vengono usati gli stessi argomenti di trent'anni prima, nel secondo libro degli *Antiveneti* (quello dei «discorsi politici» o «discorsi per ragion di stato») a favore di un'unione tra Venezia e papato definita fatale [5]. Esclusi quelli direttamente legati alle leggi veneziane del 1604-1605, volti a dimostrare che Venezia avrebbe perduto più di quanto pensasse di guadagnare con queste leggi dal punto di vista finanziario [6], questi argomenti sono di tre tipi.

Argomenti storici: Venezia è «figlia» di Roma, essendo stata fondata da cittadini di Aquileia e Padova, colonie romane, che fuggivano davanti ad Attila

[7]; Venezia è sempre cresciuta quando ha aiutato il papa; ha ricevuto dal papa la signoria sul mare Adriatico; Giulio II dopo la scomunica del 1509 e le sconfitte militari l'ha resuscitata levandole la scomunica e costituendo con lei la Lega Santa contro la Francia [8]; i Veneziani che ricoprono incarichi importanti nella gerarchia ecclesiastica aiutano la Repubblica a crescere, soprattutto se riescono ad innalzarsi alla soglia pontificia come Eugenio IV e Paolo II [9].

Argomenti di politica interna: Venezia e il papato hanno in comune il tipo di governo, poiché sono entrambe delle repubbliche [10], elemento che conduce il papa a difendere Venezia contro l'odio dei principi «assoluti» [11]. Nel caso del papato, C. intende per repubblica un libero accesso agli incarichi più alti, senza limitazioni di nazionalità o di estrazione sociale; dimostra tuttavia nel primo dei *Discorsi universali della felice suggestione al governo ecclesiastico* come la libertà offerta dalla «Repubblica romana ecclesiastica» sia maggiore di quella che esiste a Venezia, repubblica oligarchica [12]. Il valore che accomuna Venezia e Roma, più che quello di repubblica *stricto sensu*, è in realtà quello di libertà: i Veneziani, cittadini di una repubblica che «professa la libertà», sono di conseguenza particolarmente adatti alle dignità ecclesiastiche, essendo il papato «imperio di tutti virtuosi del mondo» e «propugnacolo contro tiranni, che vorrebbero i lor subditi ignoranti e poveri, per potergli maneggiare» [13]. Oltre a questa solidarietà dovuta alla somiglianza, viene applicato a Venezia un principio cardine del pensiero campanelliano, secondo il quale la religione è l'unica forza capace di tener insieme gli Stati [14] – Roma non è più intesa –

qui – come Stato pontificio, ma come religione cattolica, conformemente alla doppia natura della Chiesa romana. C. si spinge oltre l'asserzione teorica dimostrando come il clero veneziano funga addirittura da regolatore sociale, promettendo al popolo il paradiso ed evitando in questo modo che si ribelli contro i nobili e i ricchi [15]. È dunque nell'interesse di Venezia fingersi pia e devota, come viene ribadito nei *Discorsi in favore del papato* [16].

Argomenti di politica estera: acuto osservatore della situazione geopolitica dell'epoca, C. prende in considerazione una peculiarità veneziana: quella di dover far fronte al Turco per la sua posizione geografica e per la sua economia fondata sul commercio marittimo. C. ricorda ai Veneziani che in caso di attacco turco, il papa è il loro migliore alleato, per evidenti motivi religiosi [17]. Analizza anche l'atteggiamento di Venezia nei confronti del Turco, replicando all'accusa di una connivenza segreta fra gli due Stati [18]. Per descrivere questi rapporti di forza, C. usa metafore animali: il Turco è il lupo che cerca di allontanare l'agnella Venezia dal gregge e dal pastore per divorarla; Venezia è nel primo libro degli *Antiveneti* la vergine che un Turco dagli appetiti sessuali scatenati vuole stuprare nonostante le sue promesse [19]; ma Venezia si rivela astuta come una volpe, usando il Turco per i propri interessi senza farsi divorare [20]. C. si proietta infine nel futuro, ipotizzando una rottura tra Venezia e Roma: sarebbe la rovina non solo di Venezia, ma dell'Italia intera [21], e addirittura della signoria sul Nuovo Mondo [22]. Già nei *Discorsi ai principi d'Italia*, l'eventualità di una guerra in Italia tra i Veneziani e altri principi è vista come disastrosa,

in quanto farà entrare il Turco in Italia, «infetterà l'Italia d'eresie» e soggiogherà l'Italia intera al vincitore [23]. Nello scenario opposto di un'alleanza tra la Serenissima e lo Stato pontificio, si potrebbe costituire un esercito e cacciare i «forastieri» dall'Italia, giungendo in questo modo al nuovo secolo aureo auspicato da C. [24]. Questo non è avvenuto finora a causa della discordia sapientemente seminata dai nemici [25], secondo lo schema interpretativo applicato nel *Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese* alla situazione francese degli anni '30 del Seicento e al conflitto tra Luigi XIII e la madre alleata col fratello Gastone. Attribuendo la colpa ai nemici, C. lascia intatta la saggezza e la bontà naturale di Venezia, mentre egli stesso riveste il ruolo del profeta che svela la verità e mette in guardia contro pericoli e inganni.

3. *Venezia come scuola di pensiero: libertà e libero arbitrio.* — Nei *Discorsi in favore del papato*, C. si stupisce che «per un passo di terra e per bagatella i prudenti Veneziani tengon discordie con il papa, e non vogliono la sua grandezza, cosa che nel secreto dell'animo loro è altrimenti intesa, perché sanno assai, sono scola e orologio di principi, e bene intendono che i cristiani e l'inimici loro non desirano altro che questa discordia» [26]. Il sintagma «scola e orologio di principi» fa eco al «de' prencipi orologio e saggia scola» del sonetto *A Venezia*. C. vi tesse in un verso le lodi della saggezza politica veneziana, aggiungendo un'osservazione sulla capacità della Repubblica, in quanto governo fondato sui consigli, a conservarsi attraverso i secoli, tale la stella Boote che non tramonta mai [27]. Questa è l'unica allusione ad un sistema istituzionale complesso spesso preso a mo-

dello, per esempio da Savonarola nel momento della riforma politica fiorentina. Un silenzio che si può spiegare col fatto che, per lo Stilese, l'unica forma di governo auspicata e la migliore in assoluto rimane la monarchia universale guidata dal papa. La saggezza politica veneziana è innanzitutto pragmatica e consiste nel saper mantenere un sottile equilibrio tra le varie potenze presenti sulla scena politica. Questo vale nei rapporti con il Turco ma anche con Francia e Spagna: Venezia si schiera alternativamente con l'una o con l'altra per contrastare quella delle due che sta crescendo troppo, minacciando la sua indipendenza. C. giunge addirittura a giustificare, tramite le parole del Veneziano del *Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese* del 1632, il ricorso agli infedeli nei casi «di gran bisogno e contro i peccatori, come ci si serve di cavalli, d'elefanti, di galere, e di artiglierie» – tanto più che non esiste un comandamento divino che lo vieti – purché ci si limiti a considerarli come degli strumenti e che non ci si lasci contagiare dalla loro «opinione falsa». Una tattica messa in opera dai Veneziani, ed immediatamente riconosciuta dallo Spagnolo come «di loro scola» [28].

La forma compatta del sonetto *A Venezia* ci offre un ritratto sintetico ed efficace della Serenissima, mentre i toni apocalittici della palinodia di tale sonetto [29] danno la misura del disastro che Venezia è sul punto di provocare ribellandosi contro la Chiesa. Il sonetto fa perno sull'identificazione Venezia-libertà, espressa in modo inequivocabile nell'ultimo verso: «Di libertà portando il pondo, sola». Venezia viene più volte definita come «maestra di libertà» [30], un termine che ricopre due significati

– l'indipendenza politica e il libero arbitrio – e rappresenta un punto d'incontro fra politica e teologia. Venezia incarna la libertà politica in quanto, guidata dalla sua saggezza, non accetta soggezioni, né al Turco né alla Spagna. Nel paragone con Genova, altro Stato italiano potente grazie alle sue ricchezze e ai commerci marittimi, Venezia ha la meglio proprio per questo motivo e «sta in piedi mille e duecento anni» mentre Genova «non può andar avanti, e sempre fu instabile» [31]. Ma la libertà è anche libero arbitrio: negli *Antiveneti*, C. tenta di aprire gli occhi a Venezia sul fatto che la libertà promessa dai riformati è «libertà puttanesca», «fondamento di servitù e di disobbedienza, e licenziosità di far ogni male, e caricarlo a Dio poi empientemente», e la ammonisce: «non devi per pochi quaterni del clero cambiar religione, chè certo non sarai più Venezia, la libera, la bella, la forte» [32]. Le religioni riformate negano infatti all'uomo ogni possibilità di influire sul proprio destino, facendo dipendere la salvezza dalla predestinazione divina, mentre il Turco fa un uso politico dell'assenza di libero arbitrio nell'islam, trasformando i suoi sudditi in schiavi che vanno volentieri a morire in guerra [33]. L'unica religione che si fonda sul libero arbitrio umano e ne può essere il garante è il cattolicesimo, il quale ha d'altra parte un'utilità politica: nei paesi in cui vige la religione riformata sorgono ribellioni [34], ed è proprio questo che attende Venezia se abbandona il grembo della Chiesa romana [35]. L'alleanza col papa è dunque connaturale alla Serenissima, dimostrata dall'equazione libertà vera = libero arbitrio = religione cattolica. Il destino più antico di Venezia, quello di difendere la libertà, coincide con il suo

interesse politico, mantenere l'unità e l'ubbidienza di popoli e vassalli.

4. *Venezia come interlocutore campanelliano: la retorica della predicazione.* — La vocazione di Venezia è contenuta in *nuce* nelle circostanze della sua fondazione, simili a quelle della fondazione della Città del sole. Questa viene narrata nel sonetto *A Venezia* tramite un'immagine biblica: «Nuova arca di Noè, che, mentre inonda / L'aspro flagel del barbaro tiranno / Sopra l'Italia, dall'estremo danno / Serbasti il seme giusto in mezzo all'onda» [36]. Il conflitto con Paolo V trasforma l'arca di Noè in barca di Caronte [37]: due metafore che non sono nuove (Savonarola usa quella dell'arca di Noè per evocare le vicende fiorentine) ma che suonano particolarmente efficaci nel caso di Venezia, città lagunare e potenza marittima. C. gioca anche sul simbolo di Venezia, il leone alato che regge il Vangelo di Marco, il quale si trasforma nel momento dell'Interdetto in drago che regge tra gli artigli i libri di Machiavelli [38]. Lo stile usato da C. è dunque metaforico e, nel primo libro degli *Antiveneti*, il linguaggio spesso crudo, molto simile alla parlata orale; è riconducibile al genere della predica, che alterna ammonizioni, minacce, esortazioni, parabole e finti dialoghi.

Altra caratteristica stilistica della presenza di Venezia negli scritti campanelliani, tutti i testi presi in considerazione si rivolgono direttamente alla Serenissima, nascono come reazione a precise circostanze storiche, e s'iscrivono in una logica della persuasione e dell'urgenza. Viene messa in atto una retorica ben diversa da quella dei trattati politici, che si ritrova nelle allocuzioni a Genova, al granduca di Toscana e al duca di Savoia del 1636; una retorica che poggia su argomenti non solo politici,

ma anche astrologici e profetici. Ne è testimone la struttura degli *Antiveneti*, in cui compare esplicitamente questa distinzione: nove «lamenti profetali» nel primo libro, nove «discorsi politici» nel secondo, tre «discorsi d'astrologia», un «capo di Sensi mistici» e una «Chiave segreta delle profezie della Santa Scrittura» nel terzo. Questi tre tipi di argomenti convergono tutti verso la stessa conclusione, ovvero che la scelta di opporsi al papato porterà Venezia alla rovina. Il caso di Venezia offre così un'ampia illustrazione dell'utilizzo campanelliano di generi oratori che si fondano sullo studio della posizione e delle caratteristiche dei pianeti nel caso dei discorsi astrologici, e sull'identificazione della Serenissima con le figure bibliche dell'Egitto e di Tiro nella Chiave segreta. È nota l'importanza attribuita da C. alla lingua, primo strumento dell'imperio mentre la spada è solo il secondo. Nel caso di Venezia tuttavia, si tratta anche di lottare contro un'influenza negativa nello stesso ambito: quella di Machiavelli, negromante che ha ammaliato Venezia [39], e quella degli «pseudo-literati» e «pseudo-teologi» che mettono in testa alla gioventù idee false, oscurando la «prudenza» naturale dei Veneziani [40]. Primi fra tutti Paolo Sarpi, consultore di Venezia nella vicenda dell'Interdetto e autore di un *Trattato dell'interdetto* a cui rispondono gli *Antiveneti* [41], e Cesare Cremonini. C. si schiera anche contro la proposta di Paolo Paruta di una spartizione dell'Italia tra Spagnoli, Francesi e Italiani, a suo parere contro natura e propriamente mostruosa [42].

5. *Duplicità e fascinazione.* — Venezia appare dunque nell'opera campanelliana come una protagonista chiave dell'equilibrio geopolitico secentesco e

del futuro della *res publica* cristiana, in quanto portavoce della libertà e garante dell'indipendenza italiana e papale di fronte alle due grandi monarchie, la spagnola e la francese. Occupa inoltre un posto di rilievo nella riflessione politica campanelliana, poiché illustra in modo emblematico l'indissolubile legame tra religione e politica, ed è altrettanto rappresentativa, negli scritti che le sono dedicati, della retorica campanelliana, quella di un predicatore privo di cattedra che mescola argomenti politici, astrologici e profetici per convincere il suo pubblico.

L'attenzione che le dedica lo Stilese attraverso l'intera sua produzione nasce in ultima analisi dal fatto che Venezia rimane sempre da convincere: in preda alle tentazioni, potrebbe compiere un errore fatale, e C. deve costantemente ammonirla di fare la scelta giusta, quella dell'alleanza con Roma. Nel ritratto di Venezia delineato da C. convivono caratteristiche opposte: da una parte la saggezza politica, dall'altro il cinismo e gli «pseudo-teologi»; da una parte il desiderio di libertà, dall'altra la tentazione dell'eresia come falsa libertà. Come avviene nel sonetto *A Venezia* di cui C. compone una palinodia conservando le stesse rime, Venezia passa in un istante da una faccia della medaglia all'altra. In questa duplicità della raffigurazione campanelliana di Venezia riecheggia la fascinazione esercitata da uno Stato così eccezionale sui pensatori dell'epoca: mentre Jean Bodin la rappresenta nel suo *Colloquium heptaplomeres* come la città in cui possono convivere e dialogare diverse religioni, e Giordano Bruno, che vi era stato nel 1591, ne fa il luogo da cui avrebbe potuto partire il rinnovamento della Chiesa, C. non scioglie definitivamente

mente le ambiguità e le contraddizioni delle proprie opinioni nei confronti della Serenissima.

NOTE. [1] *Lettere* 2, 116. – [2] AMABILE, Castelli, I, 46; L. FIRPO, *Non Paolo Sarpi, ma T. C.*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLVIII, 1981, 254-275. – [3] Tommaso Campanella 1999, 957-958. – [4] *Avvertimenti a Venezia*, 464. – [5] *Discorsi ai principi sul papato*, 149. – [6] *Antiveneti*, II, discorso V. – [7] *Esposizione del sonetto A Venezia*, *Poesie*, n. 38, 205-206; *Antiveneti*, I, lamento III, 13; *Discorsi ai principi sul papato*, 149. – [8] *Antiveneti*, II, discorso III, 89; *Antiveneti*, II, discorso VIII, 116; *Avvertimenti a Venezia*, 464; *Discorsi ai principi sul papato*, 150. – [9] *Avvertimenti a Venezia*, 464. – [10] *Discorsi ai principi sul papato*, 149. Negli *Antiveneti*, II, discorso VIII, 114, per contaminazione del modello veneziano il papa viene definito «doge» della *res publica* cristiana. – [11] *Avvertimenti a Venezia*, 464; *Discorsi ai principi sul papato*, 152. – [12] *Mon. Messiae*, discorso I. – [13] *Avvertimenti a Venezia*, 465. – [14] *Antiveneti*, II, discorso I, 75-76. – [15] *Antiveneti*, II, discorso II, 84; *ibidem*, discorso VI, 103; *Mon. Francia*, 554. – [16] *Discorsi ai principi sul papato*, 151, 153. – [17] *Avvertimenti a Venezia*, 465. – [18] *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese*, in Tommaso Campanella 1999, 980. – [19] *Antiveneti*, I, lamento III, 19. – [20] *Antiveneti*, I, lamento VIII, 47. – [21] *Antiveneti*, 43-44, 118; *Avvertimenti a Venezia*, 464. – [22] *Antiveneti*, 114. – [23] *Discorso IV*, 118. – [24] *Discorsi ai principi sul papato*,

152-153. – [25] *Antiveneti*, 47; *Avvertimenti a Venezia*, 465. – [26] *Discorsi ai principi sul papato*, 152-153. – [27] v. 12-13, *Poesie*, n. 38, 205-206. – [28] *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese*, cit., 985-986. – [29] *Poesie*, n. 167, 607. – [30] *Antiveneti*, 99; negli *Avvertimenti a Venezia*, Venezia «professa la libertà». – [31] *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese*, 978. – [32] *Antiveneti*, 26, 27, 75. – [33] *Antiveneti*, 79-80. – [34] *Antiveneti*, 28, 78. – [35] *Antiveneti*, 79-80. – [36] v. 1-4, *Poesie*, n. 38, 205-206. – [37] v. 5-8, *Poesie*, n. 167, 607. – [38] *Canzone ad Italia*, v. 9-11, *Poesie*, n. 36, 193; *Antiveneti*, 34, 49. – [39] *Antiveneti*, 66. – [40] *Discorsi ai principi sul papato*, 153; *Mon. Francia*, x, 10. – [41] *Antiveneti*, 38; *Discorsi ai principi sul papato*, 153. – [42] P. PARUTA, *Discorsi politici*, Venezia, 1599, II, 7; *Discorsi ai principi sul papato*, 152.

BIBLIOGRAFIA. G. ERNST, *Ancora sugli ultimi scritti politici di C. I. Gli inediti Discorsi ai principi in favore del papato*, «Bruniana & Campanelliana», v, 1999, 1, 131-156; G. ERNST, *Ancora sugli ultimi scritti politici di C. II. Gli Avvertimenti a Venezia del 1636*, «Bruniana & Campanelliana», v, 1999, 2, 447-468; L. FIRPO, *Non Paolo Sarpi, ma T. C.*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLVIII, 1981, 254-275; F. PLOUCHART-COHN, *Il Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese di T. C. tra storia e profetia*, «Bruniana & Campanelliana», x, 2004, 2, 305-318.

FLORENCE PLOUCHART-COHN

ANTONIO ROTONDÒ, MAESTRO E STORICO

MARIO BIAGIONI, MATTEO DUNI, LUCIA FELICI

DA giovane, Antonio Rotondò (Lattarico, Cosenza, 1929-Firenze, 2007) si era trasferito dalla Calabria a Firenze, dove aveva incontrato e seguito i corsi di Delio Cantimori, ma anche di Giorgio Pasquali, come teneva a ricordare, e di Eugenio Garin, laureandosi con quest'ultimo nel 1956. Questi studiosi rappresentano un costante riferimento negli studi di Rotondò, anche per il loro aiuto e sostegno a entrare in contatto con universi culturali diversi (Basilea, Parigi, Londra, Cracovia...), a creare un ponte di relazioni amichevoli e durature con studiosi come Lech Szszucki, Peter Bietenholz, Carlos Gilly, John Tedeschi, Sebastiano Timpanaro, Richard Popkin e a frequentare il Warburg Institute, Villa I Tatti, l'Istituto di studi storici di Napoli... Dal primo intervento (*Lo storicismo assoluto e la tradizione vichiana*, «Società», XI, 1955, pp. 1011-1047) sino al bellissimo saggio su Sebastiano Timpanaro (*Sebastiano Timpanaro e la cultura universitaria fiorentina della seconda metà del Novecento*, in *Sebastiano Timpanaro e la cultura del secondo Novecento*, Roma, 2005), gli studi di Antonio Rotondò si sono rivolti dapprima all'analisi degli eretici italiani (Camillo Renato, Lelio Sozzini...) come eredi di una tradizione umanistico-filologica, i cui esiti più fulgidi si sarebbero fatti apprezzare durante l'Illuminismo, e poi, grazie alle sollecitazioni nate nell'ambiente torinese dall'incontro con Franco Venturi, al Settecento con gli studi su Cosimo Amidei e su Giovanni Maria Lampredi, occupandosi sempre di tolleranza, di inquisizione e censura ecclesiastica. Essenziali furono anche la partecipazione al progetto del «Corpus Reformatorum Italicorum» e alla redazione della «Rivista Storica Italiana», piacevoli occasioni per trovare e ritrovare amici poi divenuti colleghi come Giuseppe Ricuperati.

Dopo una lunga esperienza nelle scuole superiori (dal 1963, soprattutto a Modena, che ricordava con emozione e tenerezza per avergli regalato la gioia dell'incontro, e poi del matrimonio felice, con la signora Miriam Michelini), durante la quale proseguì l'attività di studioso, nel 1969 Luigi Firpo lo incoraggiò a presentare domanda per l'incarico di Storia della chiesa presso la Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Torino. Ottenne poi la libera docenza di Storia moderna nel 1971, e nel 1975 vinse il concorso come professore ordinario di Storia moderna.

Nel 1978 tornò nella sua Università, quella di Firenze, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, dove ha insegnato fino al 2004: in quella sede, tra corsi universitari e seminari, ha fondato e diretto, con passione e rigore, due collane scientifiche («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» e «Studi e testi per la storia

della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII», presso l'editore Olschki), che al momento contano 23 volumi. Nel luglio del 2006 gli è stata conferita la nomina a Professore emerito di Storia moderna. Piace ricordare l'imminente pubblicazione di due volumi di raccolta di alcuni dei suoi studi scelti da Rotondò stesso (il primo costituito da saggi di storia ereticale del Cinquecento e il secondo da quelli sull'Illuminismo toscano), e, infine, dell'imponente miscellanea tenacemente da lui ideata e organizzata in onore di Richard Popkin.

A Firenze è nato e cresciuto il rapporto con alcuni dei suoi più cari scolari, che lo raccontano nelle pagine successive.

MICHAELA VALENTE

★

Antonio Rotondò se n'è andato in silenzio. Aveva sempre combattuto contro la manipolazione ideologica della dimensione privata messa in atto dalla Chiesa con la consacrazione di momenti fondamentali della vita individuale, quali la nascita, l'adolescenza, il matrimonio, le difficoltà interiori, la morte. Abituato all'analisi lucida dei fatti, e quindi dei documenti che ne rendono testimonianza, rifuggiva sistematicamente tutto quello che si avvicinava all'agiografia, al culto o anche solo all'eloquenza vuota. Non sorprende quindi la dolorosa sobrietà degli ultimi giorni e dell'estremo commiato. Ho sentito la sua voce per telefono poco prima che fosse colpito dalla malattia. Avevamo parlato come al solito delle nostre ricerche. Alla fine, quasi per caso, mi aveva informato di essere stato insignito del titolo di professore emerito. Al mio entusiasmo aveva risposto facendomi osservare che alla sua età quel tipo di riconoscimenti contava poco. Non era con i titoli che misurava la carriera ma con la solidità degli studi, con la quantità e l'importanza dei risultati acquisiti nella ricerca storica. Coloro che, in vario modo, lo hanno conosciuto, possono cogliere il significato di quelle parole e trovarvi corrispondenza con il suo stile di vita. Era una persona dal carattere deciso, spesso anche brusco, ma di estrema onestà intellettuale. Credeva nella storia come strumento di ricerca della verità. Ciò lo rendeva molto esigente con se stesso e con chi gli stava vicino, ma anche capace di attribuire un significato altissimo allo studio. Per questo in lui ho sempre trovato il più assoluto rispetto per la mia attività intellettuale, fino dai miei primi incerti tentativi di studente.

Ho avuto la fortuna di partecipare ai seminari di Rotondò negli anni Ottanta, forse il periodo della loro massima intensità e risonanza. Il paese portava ancora le ferite di una lotta politica tradottasi in azione armata e tra gli studenti restavano accesi contrasti ideologici che oggi appaiono quasi incomprensibili in una società senza utopie. L'Istituto di Storia (non si chiamava ancora Dipartimento) era collocato alla meglio in un palazzo di via degli Alfani che aveva l'aria di essere stato occupato durante una rivoluzione. Di aule vere e proprie ce n'era soltanto una. Per il resto bisognava accontentarsi. Rotondò teneva i suoi seminari in una stanza del secondo piano quasi interamente occupata da un tavolo, intorno al quale sedevamo tutti, come fossimo a una riunione clandestina. Alla parete una stampa di Basilea nel Cinquecento e la riproduzione dell'Erasmus di Holbein. Una finestra si

aprirebbe sulla cupola del Brunelleschi che nelle giornate serene ci invadeva di luce. Al liceo mi aveva attratto lo studio della storia, ma si trattava di imparare quella scritta da altri. Lì invece mi trovai calato dentro i meccanismi della ricerca, nella sua fase di costruzione. Rotondò interpretava i seminari come occasione per introdurre gli studenti nel vivo del lavoro, mostrando i testi che stava analizzando e ponendo le questioni che occupavano la sua mente. Per questo al momento della pubblicazione i suoi libri ci sembravano anche i nostri. Ricordo le discussioni intorno alla *Brevis explicatio in primum Ioannis caput* di Lelio Sozzini e su alcune delle sue lettere indirizzate a Calvino e a Bullinger. Dietro ogni parola si apriva un universo di personaggi, città, idee, di battaglie culturali, di prese di posizione ideologiche che potevano costare la vita, e quegli uomini ci affascinavano per le scelte coraggiose, ci mostravano modi diversi, fino ad allora inimmaginabili, per difendere con coerenza i principi nei quali credevano. Uno dei motivi di maggiore interesse consisteva nella scoperta di movimenti sotterranei che erano risultati fondamentali per lo sviluppo del pensiero critico ma che la storia ufficiale sembrava avere voluto mettere da parte. In quegli stessi anni Firenze e la Toscana celebravano con una serie di mostre la signoria dei Medici. A noi apparve chiaro, allora, come il mondo al quale sentivamo di appartenere non provenisse dai fasti di quelle corti, ma piuttosto dalle idee di uomini perseguitati dalle chiese e costretti a vivere nascosti, a non tornare più nella loro terra.

L'aspetto che oggi mi appare come il più straordinario di quei seminari era il fatto che noi studenti sedevamo al tavolo accanto a studiosi di grande livello invitati da Rotondò e disposti ad ascoltare e discutere al nostro pari. Si trattava, insomma, di incontri che non avevano niente di pedantesco: somigliavano piuttosto a occasioni di conoscenza spalancate sul mondo degli studi e proiettate in una dimensione internazionale. Tra i numerosi ospiti illustri mi vengono in mente Filippo Di Benedetto, Roland Crahay, Peter Bietenholz, Lech Szczucki, Carlos Gilly, Emanuele Narducci, Eugenio Garin e ancora stupisco della straordinaria bravura con la quale una nostra compagna, Simona Calvani, gli tenne testa in una discussione su Olimpia Morata. Ma un posto del tutto particolare occupa Sebastiano Timpanaro, lo studioso che, dopo Rotondò, ha lasciato il segno più profondo nella mia formazione. Come tutti sanno partecipò ai due seminari su Johann Jakob Wettstein. Prima di conoscerlo mi era, naturalmente, giunta la sua fama di filologo e critico leopardiano. Confesso che lo credevo già morto o comunque decrepito. Invece trovai un uomo indimenticabile, dagli occhi vivissimi, il più attento fra tutti i partecipanti. Preferiva tenersi in disparte, spesso sedeva in seconda fila e più di una volta mi sono sistemato accanto a lui. Si considerava niente più che uno studente e, quando era chiamato in causa, esordiva scusandosi della sua incompetenza in materia. Aggiungo che non lo faceva per falsa modestia, ma con la consapevolezza del sapiente che percepisce innanzi tutto i propri limiti. Poi si addentrava, con voce robusta di baritono, in interminabili riflessioni che ci rapivano per la loro profondità e per la semplicità con la quale era capace di esprimerle. Di Timpanaro mi colpì sino dall'inizio la lucidità del linguaggio, che sembrava acquistare efficacia quanto più si inoltrava in questioni complesse, sfidando le più elementari leggi dell'eloquenza. Era capace di passare, conservan-

do la stessa intensità e lo stesso rigore metodologico, da sottili questioni di critica del testo, ad ampie valutazioni culturali, a problemi politici, dalla *Commedia* allo *Zibaldone*, all'ultimo concerto lirico del Teatro Comunale. Più di una volta, insieme a Rotondò, abbiamo proseguito le discussioni dopo il suono della campanella, nel piccolo bar di fronte all'Istituto, dove Sebastiano Timpanaro, ormai libero dai vincoli inconsci che lo frenavano in pubblico, continuava a parlare di Wettstein, di Pindaro, di Leopardi, sovrastando il frastuono del traffico che ingorgava via degli Alfani. Rotondò, che pure amava essere protagonista nei suoi seminari, sapeva trarsi indietro, lasciava spazio agli ospiti che, quando la discussione lo rendeva opportuno, assurgevano al ruolo di primi attori.

Sia con Timpanaro che, come è ovvio, con Rotondò ho continuato a mantenere rapporti anche dopo gli anni dell'Università. Gli incontri con Rotondò si svolgevano allora nella sua casa di via Puccinotti dove ho passato interi pomeriggi a parlare di Francesco Pucci, Lelio e Fausto Sozzini, della scuola italiana, delle delusioni politiche. Le discussioni più intense rimangono però, nella mia memoria, quelle estive a Lizzano Pistoiese, dove si trasferiva nei mesi più caldi insieme a sua moglie Miriam. Ci avventuravamo allora in riflessioni sull'universalismo di Samuel Huber e i contenuti del *De praedestinatione* del Pucci passeggiando verso il paesino di Vizzaneta, in alto sulla valle della Lima ricoperta di boschi. In quelle occasioni sono nati alcuni miei saggi e hanno preso corpo progetti di ricerca che ancora sto conducendo. Negli ultimi tempi ci sentivamo spesso per telefono. Avvertivo da parte sua un legame più intenso del solito. Aveva perso quella durezza che in certi casi mi respingeva. Ma si stancava presto e dovevamo salutarci a causa del suo affaticamento. Gli ho parlato delle mie ricerche sul personaggio di Christian Francken, che era sempre rimasto estraneo al suo campo di indagine. Lui si dimostrava fortemente interessato e, come sempre, mi forniva idee, apriva nuove prospettive e mi incoraggiava a proseguire. Per la prima volta sentivo che osservava attraverso i miei occhi e la mia mente quel mondo al quale ormai eravamo entrambi legati. Era un motivo di orgoglio ma anche di inquietudine perché lo percepivo come un segno inequivocabile di debolezza. Adesso mi rendo conto che per lui, vissuto senza figli, si trattava di un'esperienza simile a quella di un padre che vede i propri ragazzi crescere e rivive, attraverso di loro, i passaggi della sua esistenza dai quali il tempo lo ha costretto a prendere congedo.

Pistoia, 20 settembre 2007.

MARIO BIAGIONI

★

Confesso subito la mia incapacità a rievocare, in un modo significativo per chi non lo abbia conosciuto, quel che faceva di Antonio Rotondò un vero maestro, cioè la passione per la ricerca e per l'insegnamento, esercitati entrambi nella convinzione profonda del loro essenziale valore civile. Si tratta senza dubbio di un limite serio, visto che, almeno nel mio caso, fu il fascino esercitato dall'entusiasmo di Rotondò per la storia religiosa del Cinquecento ad attrarmi a tali studi; comunque sia,

preferisco riflettere sui contenuti che la sua passione trasmetteva, e sulla rilevanza che essi hanno avuto per la mia formazione e le mie ricerche.

Questo proposito richiede tuttavia qualche considerazione preliminare. Rotondò infatti mi ha avviato allo studio della questione della stregoneria in tutti i suoi complessi risvolti, ossia di un argomento sul quale egli non ha pubblicato nessuno scritto (per quanto ne abbia certamente progettato almeno uno).¹ Ora, dato che l'importanza di un maestro risiede anche nella proposta di un oggetto di ricerca piuttosto che di un altro, mi sembra essenziale cercare di definire prima di tutto – con una digressione – quale fosse il rilievo che Rotondò attribuiva alla stregoneria nel quadro della sua visione storica, e quanto quest'ultima mi abbia influenzato. Tenterò poi di delineare l'altro aspetto della sua responsabilità educativa che egli sentì come fondamentale, ossia l'indicazione, espressa non esteriormente, ma concretamente attraverso i suoi studi, dei principi generali essenziali ai quali si deve ispirare il lavoro dello storico.

All'inizio degli anni '60 del secolo scorso Rotondò fu – contemporaneamente a Carlo Ginzburg – il primo studioso a capire pienamente l'importanza eccezionale del fondo Inquisizione dell'Archivio di Stato di Modena per la storia religiosa del Cinquecento italiano, e a svolgervi ricerche sistematiche. Seguendo il solco tracciato dal suo maestro Delio Cantimori, Rotondò intendeva ricostruire le vite e le idee degli eretici italiani, cioè di coloro che – comunque accomunati dal rifiuto delle dottrine e delle istituzioni religiose correnti – tagliarono i ponti non soltanto con la Chiesa cattolica, ma molto spesso anche con le Chiese riformate. Almeno all'inizio, lo sfondo dei suoi studi era l'evoluzione dei principi critici elaborati dall'umanesimo italiano, la loro applicazione ai campi della teologia e dell'ecclesiologia, e la progressiva diaspora di coloro che ne facevano uso a seguito dell'irrigidimento dei quadri dottrinali ed istituzionali negli stati italiani durante la seconda metà del Cinquecento. Si trattava dunque di una prospettiva di storia delle idee, che s'incentrava sulla diffusione di fermenti intellettuali provocata dalle traiettorie di un manipolo di uomini mobilissimi e inquieti, gli esuli *religionis causa*.

L'incontro con i processi dell'Inquisizione, tuttavia, schiuse a Rotondò nuove prospettive che Cantimori – poco a suo agio in archivio – aveva appena intravisto. Quei documenti, infatti, indicavano che i turbamenti religiosi e la critica aspra nei confronti dell'autorità non erano stati appannaggio esclusivo degli intellettuali di professione. La ricchezza di dati e di storie personali, caratteristica delle carte inquisitoriali, faceva emergere gradualmente i contorni della diffusione del dissenso in ceti sociali e ambiti culturali molto vari, che comprendevano ricchi e raffinati patrizi e intraprendenti mercanti, ma anche modesti bottegai, rivenditori girovaghi, artigiani e umili manovali e operai. A partire da questa scoperta, Ro-

¹ Nella Premessa al volume *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento* (Torino, Giappichelli, 1974), pp. 3-4, Rotondò scriveva infatti di essere convinto che «importanti posizioni eretiche fossero rintracciabili in una grande varietà di aspetti della vita religiosa e culturale del Cinquecento», e che avrebbe dedicato ai «grandi dibattiti su streghe e comete» (tra gli altri temi) studi specifici destinati ad apparire in un secondo volume della stessa opera, mai realizzato.

tondò svilupperà in numerosi saggi il disegno di una storia *sociale* delle idee, che ricostruisca le forme mutevoli nei quali il messaggio di critica all'esistente circolò, i modi in cui esso fu recepito ai vari livelli di consapevolezza che caratterizzavano diversi strati sociali, i processi di mediazione attraverso i quali esso fu modificato e adattato al mutare dei tempi e delle circostanze dai tanti protagonisti della crisi religiosa del Cinquecento, dal più sofisticato al più semplice.

I processi dell'Inquisizione di Modena, comunque, testimoniavano anche altro. Si può dire anzi che, prima di tutto, essi restituiscono l'immagine di una società in comunicazione costante con il soprannaturale attraverso un apparato di pratiche magico-stregonesche ricco e complesso. La continuità tra il sacro anomico della magia e il sacro ufficiale amministrato dalla Chiesa cattolica, la pervasività della credenza nell'efficacia 'ex opere operato' del rito – qualsiasi rito – apparivano a Rotondò come la conseguenza della sclerotizzazione del cristianesimo presentato dalle gerarchie. Nella sua prospettiva di una storia sociale del dissenso religioso, la grande diffusione di incanti e sortilegi e l'appropriazione sistematica, da parte di coloro che li praticavano, di elementi del rituale ecclesiastico, rappresentavano il primo livello di disagio e di distacco dal magistero, dovuto all'incapacità della Chiesa di rispondere alle esigenze di società sempre più complesse e irrequiete come erano quelle delle città italiane nel Cinquecento. A partire da questo "grado zero", gli atteggiamenti individuali potevano assumere una complessità variabile: compito dello storico, quindi, era per lui ricostruire secondo quali processi le inclinazioni personali, le condizioni sociali, la consapevolezza culturale, gli incontri e gli stimoli particolarmente significativi finivano per produrre una gamma articolata di posizioni, dall'anti-clericalismo tradizionale, alla critica dell'intera istituzione ecclesiastica, fino al dissenso irriducibile verso elementi più o meno essenziali del sistema dogmatico della Chiesa (di tutte le chiese).

Ricordo bene un pomeriggio di oltre vent'anni fa, quando, durante uno dei primi colloqui nel suo studio – il modo preferito per continuare in privato quell'insegnamento pubblico che era per lui alla base dell'etica personale – Rotondò mi propose di studiare la vicenda di Guglielmo Campana, un sacerdote modenese molto in vista condannato nel 1517 dall'Inquisizione locale per pratiche magico-religiose e stregonesche impressionanti per qualità e quantità. Mi consegnò allora una cartella gonfia delle fotocopie del processo a Campana – parte della sua ricchissima raccolta, che generosamente metteva a disposizione di noi studenti; e insieme una copia dell'edizione critica delle opere di Lelio Sozzini, che aveva appena pubblicato nella collana da lui fondata («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento»), con una dedica nella quale si augurava che le mie ricerche potessero un giorno confluirvi. Chiaramente Sozzini e don Campana rappresentavano ai suoi occhi due esiti estremi e contrapposti della crisi del secolo: distacco massimo dall'ortodossia per consapevolezza e radicalismo, l'uno, caso esemplare della diffusa deriva superstiziosa della pratica religiosa, l'altro.

Se questa era indubbiamente l'idea che Rotondò aveva allora di quel che avrebbe dovuto essere lo sfondo del mio lavoro – e le discussioni che ho avuto con lui nel tempo, molto più consapevoli di quel lontano colloquio, me lo hanno con-

fermato – devo dire che egli la serbò gelosamente per sé molto a lungo. Il suo insegnamento e, più in generale, i suoi rapporti con coloro che ad esso si richiavano, erano improntati ad una certa ritrosia a definire in astratto schemi storiografici generali, che era (anche, ma non solo) la sua strategia per evitare che gli allievi si sentissero in dovere di aggiustare le *loro* ricerche in modo da farne rientrare i risultati in quello che *lui* ritenesse il quadro giusto. Anni dopo quella nostra conversazione, parlando di Cantimori, Rotondò avrebbe scritto che «il primo dovere d'ogni insegnante è quello di evitare [...] di insediarsi nelle menti altrui», e che a quel principio il suo maestro era stato assolutamente ligio: era evidentemente un dovere che lui stesso aveva posto alla base dei rapporti con gli allievi.¹ Per quanto mi riguarda, se considero ora le prime, decisive letture alle quali m'indirizzò – dal de Martino di *Sud e magia* alle indagini antropologiche e sociologiche sulla stregoneria di autori come Mary Douglas e Keith Thomas, da *L'eredità immateriale* di Giovanni Levi (insieme con i lavori di Ginzburg, ovviamente) al *Montaillou* di Emmanuel Le Roy Ladurie, alla ricostruzione delle forme della cultura popolare condotta da Peter Burke e Natalie Zemon Davis – mi rendo conto di quanto egli abbia cercato di aprirmi gli occhi a prospettive di ricerca in tutto o in parte diverse dalla sua. Non che dissimulasse il suo disaccordo: gli piaceva particolarmente discutere con gli studenti di autori e libri che non lo convincevano. I suoi commenti, spesso provocatori, sempre conditi di ironia e di aneddoti gustosi, cercavano di stanarci, di costringerci al confronto, con lui e con il libro, con i nostri stessi – a volte troppo facili – entusiasmi. Con tutti i loro limiti, quella libertà di trarre, dagli incontri con quei testi e con altri, le mie conclusioni, che egli programmaticamente incoraggiava e rispettava.

Certo, l'ispirazione ideale dei suoi studi era chiara, sorretta e trasmessa com'era da quell'entusiasmo che ricordavo all'inizio e che si comunicava contagiosamente a chi seguisse i suoi seminari: ma essa non si risolveva mai in facili enunciazioni di filosofie della storia comunque travestite, piuttosto mirava – modestamente ma severamente – a farci acquisire metodi e strumenti di lavoro, che *erano* espressione concreta di una visione storiografica. Primo fra tutti, il rispetto assoluto per il documento, che va studiato con rigore soprattutto per evitare di leggersi quel che non c'è in quanto non c'era quando esso fu prodotto. Non si tratta di un culto formalistico della carta scritta, ma di una conseguenza logica della convinzione che essa è l'unica via d'accesso alla ricostruzione del passato. Una tale convinzione sottende altri due principi fondamentali per Rotondò: che la ricostruzione del passato, se fondata su documenti analizzati con serietà, è possibile, ed ogni approccio meramente testuale e decostruzionistico alle fonti storiche è da respingere; che la storia è anzitutto storia di individui in carne ed ossa, vissuti in situazioni specifiche e concrete, e che dal dato irriducibilmente singolare – dal confronto lungo e faticoso con i documenti – non si può prescindere per via di generalizzazioni di qualsiasi matrice. L'acuta consapevolezza di questi

¹ Alcune considerazioni su Eretici italiani del Cinquecento, «Studi storici», xxxiv, 1993, n. 4 (dedicato a Delio Cantimori. *Gli eretici del Cinquecento e la crisi europea tra le due guerre*), pp. 769-75; la citazione è a p. 769.

limiti invalicabili, tuttavia, non sboccava nell'affermazione dell'impossibilità di cogliere il disegno storico complessivo di un'epoca. Era frequente il suo ammonimento a collegare sempre il caso di un singolo individuo (o libro, o avvenimento) alla storia generale del periodo, anzi, a «legarlo mani e piedi» a quella, come diceva. Lui stesso ci mostrava, in saggi e seminari magistrali, come rintracciare i mille fili dei quali sono intessute le vite e le idee degli attori storici reali, e come ricomporli in una trama il più possibile ampia, che si agganci saldamente allo sfondo dei tempi nei quali essi vissero e dei grandi processi di cambiamento che dovettero affrontare. Ricostruire con rigore – cioè su di una base documentaria solida – le connessioni tra le storie individuali e la storia generale della quale esse sono parte rappresentava per Rotondò al tempo stesso il banco di prova più impegnativo per il lavoro di uno storico, e l'unico modo possibile di scrivere davvero la storia di un'epoca e dei suoi problemi – ciò che era sempre l'obiettivo finale di ogni suo scritto.

Questi mi sembrano ora alcuni dei suoi lasciti più significativi, insieme al fervore che egli ha profuso nel suo lavoro di studioso e di insegnante e che si è almeno in parte trasmesso a chi ha avuto la fortuna di formarsi alla sua scuola. Mi piace pensare che il suo esempio di come possano rivivere, grazie alla passione di chi fa ricerca, le passioni e gli ideali che mossero uomini e donne del passato, resterà come incitamento a fare il mestiere di storico con la consapevolezza della sua altissima funzione.

MATTEO DUNI

★

L'incontro con Antonio Rotondò all'Università di Firenze, nel 1979, pose fine agli anni 'scapigliati' della mia giovinezza e aprì una nuova, e diversa, fase della mia vita, che il tempo ha solo arricchito. Giunsi al suo corso di Storia Moderna infiammata dagli ideali rivoluzionari che avevano ispirato la mia militanza politica e la mia ricerca esistenziale nel periodo liceale, impegnandomi assai più che gli studi: e vi trovai una fervida passione intellettuale e civile, una dirittura morale spesso irata, un'indomita volontà di non-acquiescenza al conformismo culturale distillate però in un pensiero scientifico lucidissimo e in un metodo rigoroso, che trovavano il loro campo d'applicazione nello studio della storia degli eretici del Cinquecento e il loro mezzo nella filologia, nella sua accezione valliana ed erasmiana di scienza critica. «La storia, quando vaglia criticamente i fatti, è una scienza come tutte le altre, in cui tutto torna» amava ripetere Rotondò, «e le idee, analizzate nella loro penetrazione sociale, sono fatti al pari degli altri»: le idee che egli ci stimolava ad indagare storicamente erano quelle di indipendenza intellettuale e di antidommatismo su cui poggia la modernità. Fu per me la scoperta di un mondo e di un modello: le mie energie intellettuali, i miei ardori ideali, il mio desiderio di cambiamento furono da allora trasfusi e incanalati nella ricerca storica di figure e idee portatrici di valori innovativi e libertari. Un lavoro che mi apparve allora – e mi appare tuttora – lo strumento più alto e più proficuo del mio impegno culturale e politico.

A questa complessa visione del lavoro storico Rotondò portava noi studenti con il suo personalissimo metodo di insegnamento. Descrivere le sue lezioni non è facile, tanto che mi è capitato più volte di riaprire i quaderni dei miei appunti per rifletterci di nuovo: nel corso generale, non si arrivava mai oltre Lutero, un seminario poteva essere dedicato per intero all'esame di un solo manoscritto. Eppure in quelle tante ore (i corsi erano allora annuali) il discorso si allargava in cerchi concentrici, toccando tanti argomenti quanti erano parte della sua ampissima cultura, spesso fondati su documenti frutto delle sue ricerche, con continue notazioni di metodo, con pungenti osservazioni che spalancavano di colpo prospettive inusitate e considerazioni attuali – stimoli critici a cui era sempre estraneo lo spirito di indottrinamento: cosicché alla fine dell'anno, quasi tutti raggiungevano una solida formazione e metodo critico. Non erano lezioni a cui si assisteva passivamente: noi studenti eravamo chiamati a intervenire con relazioni orali e scritte – fonte di grandissime ansie per il vaglio critico a cui erano sottoposte, ma anche mezzo pedagogico essenziale – e con riflessioni personali, e le discussioni si protraevano spesso al caffè davanti alla Facoltà, dove Rotondò aveva l'amabilità di invitarci al termine della lezione, o nel suo studio. Quando poi Rotondò cominciò ad invitare ai suoi corsi studiosi italiani e stranieri – dando al suo insegnamento rinomanza internazionale – la partecipazione ad essi fu un'esperienza ancora più indimenticabile, per la possibilità che ci offriva di spaziare in un mondo intellettuale cosmopolita e di conoscere metodi, idee, temi storiografici diversi e di vasto respiro.

In questi seminari si tradusse l'evoluzione degli studi di Rotondò, dal Cinquecento al Settecento, lungo la linea di svolgimento della storia del non conformismo intellettuale e della tolleranza dai suoi primordi ai suoi approdi illuministici. Le problematiche cinquecentesche di eretici perseguitati ed emarginati si irradiavano nella storia europea del Sei e del Settecento, divenendo nelle loro successive elaborazioni fondamento delle concezioni culturali, religiose, politiche che inaugurarono il mondo moderno: la storia del pensiero critico si mostrava in tutta la sua continuità e in tutte le sue feconde conseguenze anche per la riflessione sulla nostra storia attuale, offrendo altresì strumenti di vigilanza contro mai sopiti atteggiamenti dommatici.

Quell'allargamento di interessi avrebbe segnato sia un arricchimento notevole della prospettiva culturale mia come degli altri allievi, sia la nascita delle due collane ideate e dirette da Rotondò, «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» e «Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII», destinate ad accogliere le sue ricerche e quelle che, dietro la spinta del suo magistero, venivano maturando ad opera dei suoi scolari e collaboratori: con le numerose pubblicazioni delle collane, da lui curate scrupolosamente, Rotondò offriva così non solo un contributo fondamentale per la cultura e gli studi storici, ma anche un esempio di laboriosità scientifica e pedagogica.

L'insegnamento di Rotondò all'Università fu infatti un vivaio di idee, ma soprattutto di ricerche storiche. Egli le avviava assecondando gli interessi nati nelle lezioni e le seguiva con generosità e dedizione, dalla tesi fino all'eventuale esito a stampa, mettendo a disposizione degli studenti la documentazione da lui raccolta

in archivi e biblioteche italiani ed europei, i libri della sua ricchissima biblioteca, spesso introvabili in Italia, e il suo tempo, in pomeriggi che trascorrevano nel suo studio tra serissimi insegnamenti e piacevoli conversazioni di argomento vario. I nostri progressi negli studi, le nostre scoperte documentarie, le nostre esplorazioni storiografiche ed anche le nostre esperienze esistenziali avvenivano sotto il suo sguardo severo, ma affettuosamente partecipe, sempre acutissimo: immancabili erano le sue osservazioni precise e illuminanti, che imponevano di puntualizzare, approfondire e non raramente rivedere radicalmente l'interpretazione dei fatti storici esaminati, per renderle più problematiche e storicamente penetranti o, sul piano personale, per riflettere sui nostri comportamenti. Anche in seguito, anzi fino alla sera precedente l'insorgere della sua malattia, ho potuto sperimentare questa sua finezza di pensiero, che rendeva così formativo il dialogo con lui e che ha avuto una parte fondamentale nel mio lavoro di storica e nella mia crescita come persona. Delle sue doti di generosità, di umanità, di intelligenza hanno goduto come me tutti i suoi allievi, e non solo; esse potevano essere offuscate dalle asperità del suo carattere, che si manifestavano soprattutto nell'irruenza delle sue reazioni di fronte a comportamenti in contrasto con i suoi principi. Quanti hanno pubblicato le loro ricerche nelle collane hanno potuto apprezzare anche la cortesia squisita e l'implacabile precisione della signora Miriam, che offriva sempre il suo prezioso contributo di competenti notazioni nella revisione dei dattiloscritti e il suo sostegno tenace e affettuoso per la realizzazione delle iniziative scientifiche del marito. Entrare in casa Rotondò, così, ha sempre significato per me accedere a un luogo di grande probità, operosità intellettuale e solidi affetti: un luogo dove si attuava senza retorica l'ideale esistenziale di Rotondò, che diceva di realizzare la propria vita nella sua famiglia, nel suo studio, nella sua scuola. Vorrei aggiungere nelle istituzioni accademiche, per il serio impegno che ha sempre profuso per il loro corretto funzionamento.

Se in una figura come Rotondò lo scambio personale era molto importante, non minore è stato il contributo che egli ha dato con i suoi studi al mio sviluppo culturale. È noto e riconosciuto a livello internazionale il suo elevato valore scientifico, per la dilatazione di prospettive arrecata alla storia dell'eresia e della tolleranza nell'Europa moderna, per l'arricchimento delle conoscenze sui suoi protagonisti, per l'attuazione di un metodo scientifico rigoroso che è anche valore etico, per la passione civile che vi è sottesa. I suoi studi sono tutti fondamentali, molti magistrali. La loro influenza per la mia formazione è stata determinante, popolando il mio mondo culturale di problemi, di curiosità, di idee; il suo rigoroso metodo di lavoro è stato il mio modello, anche per l'attività didattica e istituzionale. Dietro lo stimolo dell'ininterrotto dialogo con Rotondò e spesso di sue precise indicazioni, sempre rispettose del mio lavoro, hanno preso avvio molti degli studi che ho pubblicato sinora; dell'ultimo libro sul visionario Giovanni Leonardo Sartori, che è in corso di ultimazione, mi ero invece limitata a parlargli di alcune parti, con l'intento di fargli una sorpresa – purtroppo tardiva. Rileggendo però ora i suoi scritti, dopo anni, per motivi editoriali, ho scoperto con emozione la profonda consonanza tra le mie interpretazioni della vicenda del Sartori e le idee da lui esposte in quei saggi, e ho sentito con forza il valore di una scuola

che forma senza plagiare, la fecondità del suo magistero e l'importanza di darvi seguito con il mio lavoro e quello dei miei allievi. Credo che questa sia l'eredità più importante dell'insegnamento di Rotondò, e forse l'unica che possa riempire un po' il vuoto lasciato dalla sua scomparsa.

LUCIA FELICI

GIORDANO BRUNOS LONDONER SCHRIFTEN. SELBSTMARKETING UND PUBLIZISTISCHE WERBESTRATEGIEN

ANGELIKA BÖNKER-VALLON

«**I**N London landete Bruno den großen Coup seines Lebens und Nachlebens, denn er veröffentlichte eine Serie von Dialogen in italienischer Sprache, die seinen Ruhm bis in die Gegenwart beherrschen: Hier tritt der Kritiker des Aristoteles, der Verkünder des Kopernikanismus, der fahrende Ritter der Gedankenfreiheit und der Gegner des Christentums in die Welt, wie er vor allem seit dem späten 18. Jahrhundert bekannt war, aber auch in libertinistischen Kreisen als Geheimtip gehandelt wurde. Es ist nun gerade der Mythos Bruno, der allerlei Spekulationen über seine Erlebnisse und Aktivitäten in England provoziert hat [...]».¹

Der «große Coup seines Lebens und Nachlebens» – wie Paul Richard Blum das Ergebnis von Giordano Brunos Aufenthalt in London in den Jahren 1584 und 1585 zusammenfasst – bezieht sich unter anderem auf die Veröffentlichung der Schriften *Das Aschermittwochsmahl*, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* sowie auf *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*. Mit dieser Serie von Texten betritt eine Persönlichkeit die Bühne des philosophischen Geschehens, die mit Hilfe aktueller Ideen die gedankliche Enge althergebrachter Traditionen aufzubrechen sucht. Sachlich geht es – um es programmatisch auszudrücken – um eine Konfrontation des Wahren mit dem Falschen. Der fraglos akzeptierte und institutionalisierte Aristotelismus muss sich an dem noch wenig bekannten Kopernikanismus messen und auf seine konzeptionelle Tragfähigkeit hin überprüfen lassen. Ist dies aber schon ausreichend für die Landung eines «großen Coups», was – folgt man der deutschen Umschreibung des Begriffs im *Fremdwörterbuch des Duden* – zunächst einen «(Faust)Schlag», «Streich» oder «Kunstgriff» bedeutet und sodann ein «kühn angelegtes, erfolgreiches Unternehmen» meint?² Ist eine – wie kontrovers auch immer geführte – Auseinandersetzung um die Prinzipien der Kosmologie tatsächlich einem «Schlag» vergleichbar, der so kraftvoll wie schnell eigene Tatsachen schafft und dem Urheber des Unternehmens den Nimbus einer zupackenden, die Zeichen der Zeit erkennenden Persönlichkeit oder sogar eines gewissen Draufgängertums verleiht? Welcher Prozess der Wahrnehmung wird mit der Veröffentlichung dieser Schriften initiiert, so dass die Folgezeit nicht zuletzt vor diesem Hintergrund den «Mythos Bruno» bildet?

¹ P. R. BLUM, *Giordano Bruno*, München, 1999, S. 39.

² *Duden, Fremdwörterbuch*, bearb. von W. Müller unter Mitwirkung folgender Mitarbeiter der Dudenredaktion: Dieter Berger, Maria Dose, Regine Elsässer u. a., Bd. 5, Mannheim, Wien, Zürich, 1974³, S. 151.

DIE EROBERUNG EINES PUBLIKUMS

Versucht man sich dem Phänomen des «Mythos Bruno» von seinen Entstehungsbedingungen her zu nähern, dann hat das brunianische Vorhaben alles andere als Aussichten auf Erfolg, Ruhm und Nachruhm. So sprechen gerade die Londoner Schriften davon, dass der Versuch, sich im elisabethanischen England im Umfeld der renommierten Universität Oxford zu etablieren, fehlschlägt. Die akademische Hörerschaft ist nach Brunos Aussage weder geneigt, sich mit dem heliozentrischen Weltbild des Kopernikus noch mit der brunianischen These von der Unendlichkeit des Alls und der Unzählbarkeit der Welten auseinanderzusetzen. Die Zurückweisung, welche die Universität dem seltsamen Gast aus Italien zuteil werden lässt, ist eindeutig. Was aber heißt dies für das Schicksal der brunianischen Lehre? Bedeutet die Verweigerung des philosophischen Diskurses schon das Ende der Kommunikation?

Es gibt andere Wege, sich Gehör zu verschaffen. Die Strategie, die einzuschlagen nunmehr notwendig geworden ist, beginnt bei der Eroberung eines eigenen Publikums. Diesem Publikum müssen die Grundlagen des neuen Weltbildes zur Kenntnis gebracht werden, und es soll diese Grundlagen nicht nur rezipieren, sondern auch akzeptieren. Wenn die akademisch gebildeten Zuhörer ausfallen, so bleiben immer noch die vielen anderen, die für das eigene Unternehmen gewonnen werden können. Nahe liegender Weise – so erzählen die Londoner Schriften – handelt es sich dabei zunächst um die höfischen Kreise, die als neue Zielgruppe in den Blick der Aufmerksamkeit rücken. Es sind also, wie das *Aschermittwochsmahl* deutlich macht, «zwei Abgesandte eines adligen Herrn vom Hofe», die um Auskunft über die kopernikanischen Prinzipien und die neue brunianische Philosophie bitten.¹ Doch ist diese Form der Erweiterung des Diskussionsforums angesichts der Tragweite des brunianischen Vorhabens schon ausreichend? Soll die Wirkung der eigenen Ideen nicht auf die Zirkel des Hofes beschränkt bleiben, sondern einen nachhaltigen Wandel im Verständnis der Wahrheit hervorrufen, dann bedarf es weiterer Kommunikations- und Distributionswege für diese Wahrheit – oder anders formuliert: Es bedarf der Veröffentlichung in der Form von Büchern.

DAS BUCH ALS DAS NEUZEITLICHE MEDIUM FÜR DAS NEUE

Der Weg in die Öffentlichkeit über das Medium des Buches ist aus moderner Perspektive nicht erstaunlich. Das Buch bietet die Möglichkeit, als Träger gespeicherter Information gleichsam in anonyme Leseräume einzudringen und dort diese Information in vielfältiger Weise abrufbar zu machen. Freilich ist dabei der Prozess, der in diesem Zusammenhang zwischen dem Urheber der Information und einer potenziellen Leserschaft in Gang gesetzt wird, denkbar komplex. So geschieht die Verbreitung der Information unter den Bedingungen der neuzeit-

¹ G. BRUNO, *Das Aschermittwochsmahl*, übers. von F. Fellmann, mit einer Einleitung von H. Blumenberg, Frankfurt a. M., 1981, S. 85.

lichen Produktion von Büchern und gehorcht damit auch eigenen Gesetzen der Nachfrage. Der geistige Urheber der Information wird zum Autor eines Buches, der Rezipient der Information ist ein Mensch, der das Bedürfnis hat, das Buch des Autors zu lesen. Um es auf den Punkt zu bringen: Das Buch ist eine Ware, die einen Käufer sucht.

Was bedeutet dies nun für Brunos «großen Coup» der Publikation der Londoner Schriften? Um zu Zeiten Brunos, d.h. nach der Erfindung des Drucks mit beweglichen Lettern, ein erfolgreiches Buch zu schreiben, gilt es schon einem ganzen Komplex moderner werbewirksamer Maximen Rechnung zu tragen. In diesem Sinn ist vor allem der Umstand zu beachten, dass das Buch grundsätzlich Neues, d.h. noch nicht Gedrucktes transportieren soll. Ist das Buch einmal erschienen, veraltet es. Auf diese Weise entsteht wiederum das Bedürfnis nach Neuem, so dass das einmal geweckte Interesse des nachfragenden Marktes weiterhin befriedigt werden muss. Der Verfasser, der für diese Art gedruckter Neuheiten verantwortlich ist, verkörpert seinerseits einen «neuen Autorentyp, der seine Autorenschaft an die Stelle der alten Autoritäten»¹ setzt.

BRUNOS SELBSTVERMARKTUNG ALS NEUER AUTORENTYP

Die Tatsache, dass es ohne die modernen Gesetze der Buchproduktion den „Mythos Bruno“ in der bestehenden Form wohl nicht gäbe, scheint unbezweifelbar. So fällt es Bruno nicht schwer, das eigene Vorhaben mit neuartigen Werbemaßnahmen zu verknüpfen. Innerhalb dieses Prozesses bedeutet «Selbstmarketing» ein zentrales Stichwort. Fragt man bei Wikipedia, was «Selbstmarketing» meint, dann heißt es dort: «Ziel des Selbstmarketing ist, die eigene Person als Markenpersönlichkeit zu etablieren [...]. Anliegen des Selbstmarketing ist [...] nicht das künstliche Verstellen, sondern die bewusste Betonung der eigenen Stärken. [...] Dieses gilt es, im Rahmen des Selbstmarketing herauszuarbeiten und bewusster (als bisher) zu unterstreichen».²

Wie sehr Bruno die Aspekte von Selbstvermarktung mit den Anforderungen des neuzeitlichen, die eigene Autorität betonenden Autorentyps zu verknüpfen im Stande ist, zeigt sich in den Londoner Schriften anhand der ungenierten Vervielfältigung der eigenen Person. So tritt Bruno zum einen als Autor in Erscheinung, der als «Giordano Bruno Nolano» ein Buch verfasst.³ Auf der inhaltlichen Ebene des Buches begegnet Bruno wieder, diesmal als «Der Nolaner», der seine Philosophie verkündet. Und da die Verdoppelung von Buchautor und fiktivem Verkünder der neuen Lehre immer noch nicht reicht, gesellen sich Teofilo oder Filoteo zum Nolaner, um als dessen Sprachrohre dessen Lehre nochmals zu propagieren.⁴ Ein Spiegelkabinett der Stimmen also, in dessen Echo gebenden Wi-

¹ P. STEIN, *Schriftkultur, Eine Geschichte des Schreibens und Lesens*, Darmstadt, 2006, S. 189.

² <http://de.wikipedia.org/wiki/Selbstmarketing>, 18.1. 2007.

³ So z.B. auf den Frontispizien der Schriften *De la causa, principio e uno* und *De l'infinito, universo e mondi*.

⁴ Zum Spiel mit der Vervielfältigung der Stimme des Autors vgl. z.B. Teofilos Äußerung

derhall der Autor seine Philosophie nicht nur ausspricht, sondern seine Autorität durch eine fiktive Anhängerschaft bestätigen lässt und das Gesagte in den Rang einer bis dahin nicht bekannten Institution erhebt.

Folgt man Brunos Selbstprofilierung noch etwas weiter und fragt nach dem «Markenzeichen» dieser «Philosophie des Nolaners», dann kommt diese Philosophie nicht ohne Extreme aus. Sie spielt auf einer Klaviatur der Gegensätze, zu der die Klugen ebenso gehören wie die Dummen und die Einsichtsfähigen ebenso wie die Wirrköpfe und die Narren. Eine Philosophie, die die vernunftgeleitete Sicht in den unendlichen Kosmos enthusiastisch feiert und dieses kosmische Weltbürgertum – ich sage es, wie es ist – eben auch in ein bisschen reißerischen Schund einkleidet. Weil also das Licht des Geistes gegen das Dunkel bornierter, banausischer Dumpfbackigkeit doppelt so hell strahlt, trifft man in diesen Schriften eben nicht nur auf die leuchtenden Gedanken des Nolaners, sondern man stößt auch auf die trüben Funzeln der Universität Oxford, Doktor Torquato und Doktor Nundinio, auf den unpassenden Unsinn eines Frulla und auf die Ausfalligkeiten eines Burchio, der als unterbelichteter Aristoteliker den Parteigänger des Nolaners als «Esel»,¹ «Sophist»² und «Rindvieh»³ beschimpft. Ja, und wenn es schon so ist, was soll man da machen? Auf einen groben Klotz gehört nun eben ein grober Keil; der Kerl gehört hinausgeworfen und das wird er dann auch, denn – ich hoffe die Botschaft ist angekommen – etwas Hirn muss man für die Philosophie des Nolaners schon mitbringen, ist doch die Verkörperung von Intelligenz gerade deren Markenzeichen!

Und damit der Maßnahmen in Sachen Eigenwerbung noch nicht genug! Diejenigen, die bei den Auftritten des Nolaners und seiner Kontrahenten nicht dabei waren, können die Ereignisse in dem inzwischen hierzu erschienenen Buch nachlesen. Es gilt somit, die Leserschaft auf diese Möglichkeit hinzuweisen und sich hierfür wiederum der bestehenden Publikationsmittel zu bedienen. Im Fall der Serie der Londoner Schriften heißt dies, dass das jeweils nachfolgende Buch zum Werbeträger für das vorhergehende wird. Mag der Skandal, den etwa das *Aschermittwochsmahl* ausgelöst haben mag, verklungen oder halb erfunden sein, in jedem Fall wird in *Über die Ursache* an die Vorkommnisse erinnert, um jetzt nicht mehr nur für die eigene Person, sondern – in zunehmender Komplexität des Gegenstandes der Selbstvermarktung – auch für das eigene Schrifttum und dessen weitere Verbreitung zu werben. So bemerkt der offensichtlich englischsprachige Gesprächspartner Armesso im ersten Dialog von *Über die Ursache* zu Brunos Sprachrohr Teofilo: «Man sagt von Euch, Teofilo, Ihr hättet in diesem Eurem Gastmahl eine ganze Stadt, eine ganze Provinz, ein ganzes Königreich

in *Das Aschermittwochsmahl*, S. 88: «Was soll ich vom Nolaner sagen? Sollte ich ihn vielleicht nicht loben dürfen, weil er mir so nahe steht wie ich mir selbst?».

¹ G. BRUNO, *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, übers., kommentiert und hrsg. von A. Bönker-Vallon, in *Giordano Bruno Werke*, mit der kritischen Edition von G. Aquilecchia hrsg. von Th. Leinkauf, Bd. iv, Hamburg, 2007, S. 203.

² Ebd.

³ Ebd., S. 205.

kritisiert und beleidigt»,¹ um sich mit einem zerknirschten Teofilo konfrontiert zu sehen, den es zu beruhigen gilt. Nein, nein, wehrt Armesso Teofilos reuiges Einlenken ab, es bestehe keinesfalls Anlass zu der Beteuerung, hätte er, Teofilo, nur von der «Betrübnis» gewusst, die sein Buch in England als seinem Gastland auslösen würde, so hätte er es doch nicht veröffentlicht. Auch bestehe gar kein Grund dazu, auf das Angebot Teofilos, er würde sich auch jetzt noch – falls es gewünscht werde – darum bemühen, dass diese Dialoge «nicht wieder ans Licht kommen»,² näher einzugehen. Ganz im Gegenteil beschwichtigt Armesso Teofilo mit der Feststellung, dass die Missverständnisse doch keinesfalls durch die Verbreitung des Textes hervorgerufen würden,³ sondern sich «Maß», «Vernunft» sowie auch «Takt» des Inhalts gerade beim Lesen und nochmaligem Lesen der Dialoge erschlossen.⁴ Und um die publizistischen Gewissensbisse seines skrupulösen Gegenübers ein für allemal zu zerstreuen, schlägt Armesso vor, dass er sich gern «darum bemühen» werde, «daß man sie [diese Dialoge] in unsere Sprache übersetzt; damit sie dazu dienen, daß diejenigen unter uns, die wenig und schlecht gebildet sind, eine Lehre erhielten».⁵

PUBLIZISTISCHE WERBESTRATEGIEN DER NEUZEIT

Geht man von den fiktiven Mitteln von Brunos Selbstdarstellung zu den realen Bedingungen der Publikation der Londoner Schriften über, dann sind diese nicht minder dazu geeignet, mit Hilfe des Mediums Buch an dem „großen Coup“ zumindest mitzuwirken. So gibt Bruno während seines Prozesses auf die Frage, wo denn seine Schriften gedruckt worden seien, die folgende Antwort: «Alle [Bücher], die als Erscheinungsort angeben, dass sie in Venedig gedruckt worden seien, sind in England gedruckt. Es war der Drucker, der dies hinzufügen wollte, um den Eindruck zu erwecken, sie seien in Venedig gedruckt; dies, um sie leichter zu verkaufen und damit sie überdies ein besseres Resultat erzielen. Hätte er gesagt, dass sie in England gedruckt worden sind, hätte er sie schwieriger in jenen Regionen verkauft [...]».⁶

Fragt man nach einer Erklärung für diese eigentümlichen Maßnahmen, so werfen diese nicht nur ein Licht auf die publizistischen Werbe- und Verkaufsstrategien eines einzelnen Unternehmers. Sie stehen vielmehr stellvertretend für eine ökonomisch motivierte Reaktion auf ein religiös geteiltes Europa, dessen aufbrechende kulturelle Uneinheitlichkeit auch die Bedingungen des Buchmarktes erfasst. Der Riss von Reformation und Gegenreformation dividiert die Buchproduzenten Europas in die Lager katholischer und protestantischer Verleger, die sich über die religiös veränderten Nachfragebedingungen des Publikums hinaus auch mit den unterschiedlichen Formen der Kommunikationskontrolle⁷

¹ G. BRUNO, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, übers., kommentiert und hrsg. von Th. Leinkauf, in *Giordano Bruno Werke*, Bd. III, Hamburg, 2007, S. 55.

² Vgl. ebd., S. 59; 61.

³ Vgl. ebd., S. 61.

⁴ Vgl. ebd., S. 57.

⁵ Ebd., S. 61.

⁶ Vgl. FIRPO, *Processo*, S. 166. Dt. Übs. von mir.

⁷ Zum Begriff *Kommunikationskontrolle* vgl. P. STEIN, *Schriftkultur*, S. 201 ff.

auseinandersetzen müssen. Der ab dem Jahr 1559 von der katholischen Kirche institutionalisierte *Index librorum prohibitorum* erschwert katholischen Verlegern die Zusammenarbeit mit nunmehr verbotenen Autoren sowie die Veröffentlichung unliebsamer Texte.¹ Auf der anderen Seite jedoch reizt das Verbotene und das Verdächtige, um in diesem Europa der umgeleiteten Kommunikationsströme sofort als Marktlücke erkannt und erschlossen zu werden. So finden frühe Kopien des Index beispielsweise ihren Weg nach Leiden, Amsterdam oder Utrecht, um von den dort ansässigen protestantischen Druckern prompt als Richtlinien für das eigene Verlagsprogramm genutzt zu werden.² Insgesamt lässt sich auf protestantischer Seite eine eigentümliche Hinwendung zu heterodoxem und libertinistischem Schrifttum verzeichnen, dessen innovativer Trend letztlich durch die katholische Zensur gefördert wird.³ Was bedeutet diese Situation für die Veröffentlichung von Brunos Londoner Schriften?

Obgleich Bruno zur Zeit seines Londoner Aufenthalts im Jahr 1584 noch kein Autor ist, der auf dem Index steht, mag die Veröffentlichung der provokanten Schriften doch als ein lukratives Projekt eingeschätzt worden sein, das der inzwischen wohl gängigen Erwartung nach Neuem entspricht. Der Drucker der brunianischen Texte, durch sein Firmenzeichen eindeutig als der in London ansässige John Charlewood identifizierbar, ist auf die Vermarktung so genannter «Erfolg versprechender Bücher» spezialisiert. Er profitiert – wie viele seiner protestantischen Kollegen auch – von den Werbevorteilen des Index und entwickelt darüber hinaus eigene Verkaufsstrategien, mit denen er die unterschiedlich strukturierten Märkte Europas zu erreichen sucht. Die Veröffentlichung von Büchern in fremden Landessprachen und die Ausstattung dieser Bücher mit fremden Aufdrucken, um hierdurch deren Attraktivität für die Leser des Kontinents zu steigern, bilden die Grundlage des eigenwilligen Geschäftsprogramms.⁴

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nun nicht, dass auch die Werke Brunos von den Marketingstrategien seines Druckers erfasst und mit der fiktiven Ortsangabe «Venedig» als passende Produkte für die vielfach verschlungenen Wege des Buchmarktes zurecht gemacht werden. Freilich bleibt – um die Bemerkungen zu Brunos Veröffentlichung der Londoner Schriften hiermit abzuschließen – der ideelle und kommerzielle Erfolg trotz der ausgeklügelten Werbemaßnahmen aus. Aber, so dürfen wir aus unserer Kenntnis des weiteren Verlaufs der Dinge sicher hinzufügen, auch wenn sich weder für Bruno die erhoffte Anerkennung als Denker des neuen Weltbildes noch für Charlewood der erträumte Profit eines Nachdrucks der brunianischen Schriften zu Lebzeiten einstellen wollte, bedeutet die Zusammenarbeit zwischen dem wagemutigen Autor und seinem entschlossenen Drucker letztlich doch jenes besondere «auf Erfolg ausgerichtete, kühne Unternehmen», ohne das der «Mythos Bruno» für

¹ Vgl. O. HEGGELBACHER, Stichwort *Index librorum prohibitorum*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, begr. von M. Buchberger, hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, Bd. 5, Freiburg, 1960, Sp. 644 ff.

² Vgl. E. L. EISENSTEIN, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, New York, Melbourne, 2005², S. 197.

³ Vgl. ebd., S. 197.

⁴ Vgl. ebd., S. 260.

die Nachwelt nicht begonnen hätte und die Geschichte der europäischen Kultur um eines ihrer Güter ärmer wäre.

AUSBLICK AUF DIE WIRKUNGSGESCHICHTE

In der Folgezeit sind Brunos Bücher aus der philosophischen Szene nicht mehr wegzudenken. Trotz – oder eben doch gerade wegen – widriger Umstände, wie etwa das Verbot durch den Index im Jahr 1603, sind die brunianischen Schriften sowohl in England als auch auf dem Kontinent in Zirkulation. Im Jahr 1650 erfüllt sich Brunos Traum von einer Übersetzung ins Englische, allerdings nicht für *Das Aschermittwochsmahl*, sondern für *Über das Unendliche*.¹ Es entstehen die Bibliotheken mit ihren glänzenden und prestigeträchtigen Fürstensammlungen, so etwa in Wolfenbüttel die Bibliotheca Augusta des Herzogs Augusts d. J. von Braunschweig und Lüneburg² mit neun Drucken der brunianischen Schriften,³ zu denen Gottfried Wilhelm Leibniz als Bibliothekar Zugang gehabt haben mag.⁴ Schließlich aber gehen Brunos Bücher auch ganz individuelle Wege und wechseln die Hände ihrer Besitzer. Eine dieser «kleinen Buchreisen» ist bekannt, Christiaan Huygens veräußert sein Exemplar von *Über das Unendliche* an Gottfried Wilhelm Leibniz.⁵

Ich beende diese Bemerkungen zur Geschichte der Publikation von Brunos Londoner Schriften mit einem Zitat, das ich lediglich stellvertretend auf Bruno rückbeziehen möchte, da es für viele andere Autorinnen, Autoren und Bücher ebenso zutrifft: Im Jahr 1644 schreibt John Milton in seinem Traktat *Areopagitica* gegen jede Einschränkung des Anspruchs auf öffentliche Äußerung: «Wer einen Menschen mordet, tötet ein vernunftbegabtes Geschöpf, das Ebenbild Gottes. Wer aber ein gutes Buch vernichtet, der tötet die Vernunft selbst».⁶

¹ Vgl. R. STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florenz, 1987, S. XXVI.

² P. STEIN, *Schriftkultur*, S. 234.

³ Vgl. R. STURLESE, *Bibliografia*, S. XXXII.

⁴ Vgl. S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Florenz, 1990, S. 172, Anm. 125.

⁵ Vgl. R. STURLESE, *Bibliografia*, S. XXXIII.

⁶ Zitiert nach P. STEIN, *Schriftkultur*, S. 204.

TOMMASO CAMPANELLA: LE POESIE. INTORNO ALL'EDIZIONE DEL 1998

FRANCESCO GIANCOTTI

1. PREMESSA

Si tratta dell'edizione completa – testo criticamente riveduto e commento –, Torino, Einaudi, 1998 (NUE, 227), a cura di chi scrive.¹ La *Prefazione* (pp. VII-XIII) dà notizie sulla genesi e le ragioni del lavoro. Termina con queste parole: «Mi auguro osservazioni e proposte confacenti agli scopi del comprendere e gustare *Settimontano Squilla*». Un invito al dialogo. Sono seguiti vari interventi. Ad alcuni di essi rispondo qui.

Le mie risposte mirano anche a favorire verifiche da parte del lettore, auspicabili, tanto più che per le poesie di Campanella G. ed. è, normalmente, l'*edizione di riferimento*. Rispondendo, espongo precisazioni che a volte sono rettificazioni doverose. Fornisco al lettore quanto occorre per consapevoli controlli. Per ragioni di spazio devo supporre che egli possa estendere per conto proprio i riscontri su G. ed., esaminando non solo i singoli punti che sono, di volta in volta, in questione, ma anche i contesti, largamente. In questi, infatti, spesso si trovano elementi utili per ulteriori chiarificazioni. Oltre alle precisazioni vere e proprie, espongo annotazioni varie, che lumeggiano argomenti e aspetti degli interventi considerati, perseguendo anzitutto gli scopi primari indicati nella *Prefazione* di G. ed.

Avvertenze. a) Alcuni temi sono presenti in più di uno degli interventi di cui discorro. In generale, ne tratto in relazione a un solo intervento: scelgo il contesto che mi pare più idoneo ai fini dell'esposizione. b) Sull'estensione di G. ed. – eccezionalmente ampia per la NUE – e opinioni circa sviluppi ulteriori (indici speciali ecc.), cfr. la *Postilla* 1, p. 424. c) Su punti qui tralasciati per ragioni di spazio, forse altrove.

2. UN CASO PARTICOLARE

È quello dell'intervento di Vania De Maldé: *Su una nuova edizione delle poesie di Campanella*, «GSLI», CLXXIX, 2002, pp. 259-269. Differisce da ogni altro intervento. Anzi, è un *unicum* nella mia esperienza.

¹ Abbreviazione: G. ed. Su «testo criticamente riveduto», *infra*. Richiamo le *Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella*: 1-3, «B&C», IV, 1998, pp. 423-426; 4-6, ivi, V, 1999, pp. 203-211; 7, ivi, VII, 2001, pp. 221-224. Specificazioni, *infra*. In «B&C», VIII, 2002, pp. 257-263, la nota *Campanella e Prometeo nel Caucaso*. «Proemio» della «Scelta» ed «Esposizione», *Epistola proemiale dell'«Ateismo trionfato*», su un riscontro testuale per l'innanzi, ch'io sappia, non osservato. Presuppongo generalmente la *Bibliografia* di G. ed. e mi avvalgo delle abbreviazioni in essa indicate.

Un'analisi particolareggiata non è qui possibile, anche perché il discorso verte spesso su svariate minuzie: per discuterle tutte, occorre un'estensione che in questa sede non è permessa. Ma per mio conto, ben inteso, ne ho compiuto un esame esauriente. Trascelgo i tratti che ritengo più significativi.

Fra le particolarità del pezzo, una primeggia. Consiste nel divario fra ciò che esso dice intorno a G. ed. e la realtà effettiva di G. ed. Ci sono parti cosiffatte che il rettificare corrisponde, non solo a un diritto, ma anche a un dovere. Rettificando, naturalmente evito asserzioni generiche: propongo osservazioni determinate, comprovate da riscontri testuali.

Citando tratti del «GSLI», evidenzio col carattere *corsivo* elementi discutibili che per ragioni di spazio non sempre posso discutere compiutamente (i corsivi propri del «GSLI» sono riconoscibili: appartengono a titoli); talora inserisco, fra parentesi quadre, brevi rimandi a G. ed. o altre succinte segnalazioni, che, così collocate, adunano i vantaggi della concisione e dell'immediatezza: implicano discrepanze oggettive di varia entità.

Il pezzo comincia con un elenco eterogeneo di recenti pubblicazioni campanelliane e continua così (p. 260):

Tutte queste iniziative editoriali [...] nascono nel solco generoso tracciato dagli studi di Luigi Firpo [...] Tutte [...] ad eccezione proprio della ponderosa edizione delle *Poesie* curata da F. Giancotti che, pur non potendo prescindere dall'opera di Firpo, sottolinea quasi ad ogni pagina la distanza e il disaccordo con chi, nei primi anni Cinquanta, gli era stato (come si dice a p. cxv e nota 24) [*ma cfr. G. ed., ivi e Prefazione*] almeno per un breve tratto compagno di studi e maestro. Questa voce fuori dal coro...

È l'inizio di una polemica che proseguirà insistente. E vana. Difatti la difesa di Firpo è immaginaria. Non esiste l'offesa. Doverosa la confutazione. Anche perché la polemica, per i suoi caratteri, contrasta con lo spirito di ricerca da cui lo stesso Firpo fu animato.

Con «sottolinea quasi ad ogni pagina la distanza» è commesso un grosso travisamento. In G. ed. sono, sì, frequenti le divergenze (ovviamente significate sempre con rispetto), ma anche le convergenze (chiaramente indicate) rispetto a Firpo. Analoghi, del resto, i rapporti con altri studiosi.

A p. 267, circa le «edizioni degli ultimi cinquant'anni» si asserisce che sono tutte discusse analiticamente da Giancotti. Che tuttavia riserva all'edizione Firpo del 1954, nel frattempo assunta a *vulgata*, una costante e non sempre benevola attenzione.

Nel passo, poc'anzi citato, di p. 260, il tratto che comincia con «pur non potendo prescindere...» è sostanzialmente contraddittorio. Con analoga incoerenza qui «*vulgata*» riflette la ragione dell'attenzione dedicata a Firpo 1954: un'attenzione proporzionata al fatto che Firpo 1954 è l'antecedente diretto e specifico per G. ed. A G. ed. e a Firpo 1954 il pezzo del «GSLI» avrebbe dovuto adeguatamente guardare, evitando gl'impropri accostamenti delle pubblicazioni che elenca in principio. Fuori luogo «non sempre benevola»: non solo perché discorda dal mio stato d'animo, ma anche perché dell'«attenzione» ciò che importa stabilire è se essa sia stata vigile, tale da favorire osservazioni esatte. Ora, nessuna reale inesattezza è

stata accertata nelle osservazioni di G. ed. su Firpo 1954. Il resto è estraneo all'*etica degli studi*. In definitiva, mi viene rimproverato di aver cercato di progredire là dove ritenevo di poterlo (e doverlo) fare. Fra l'altro, non viene intesa la funzione di *motivazione* che il confronto con Firpo 1954 ha in G. ed.: motivazione delle mie scelte, che risponde al dovere della chiarezza.

Di Firpo 1954 sarà bene rileggere la p. 1267:

Il testo delle poesie campanelliane, arduo pel dettato oscuro e gli alti concetti, è spesso deturpato nelle precedenti edizioni da sviste, omissioni, interventi arbitrari provocati dal desiderio di far luce a ogni costo in luoghi sì disperatamente intricati da scoraggiare ogni interprete. Né ha giovato ad emendare il dettato l'acquiescenza dei successivi editori, che, mentre proclamavano di rifarsi agli originali, spesso riproducevano semplicemente l'edizione immediatamente precedente, mediane financo le mende tipografiche. Per la presente edizione ho voluto pertanto riprendere daccapo l'opera di collazione, applicando con tutto il possibile rigore i criteri a suo tempo introdotti – ma seguiti poi in modo discontinuo – dal Gentile...

Il linguaggio degli studi necessariamente a volte è «sapor di forte agrume».

L'iniziale accostamento di G. ed. a pubblicazioni disperate dà il primo segno di un intrinseco difetto dell'intervento di De Maldé: un incerto orientamento sull'oggetto stesso del discorso: appunto G. ed. Ecco altri segni, nel séguito di p. 260:

Questa voce fuori dal coro non può non destare curiosità. Se non altro perché, provenendo da uno studioso di letterature classiche, in linea di principio *potrebbe sottintendere* una interpretazione più specificatamente linguistica e letteraria, utilmente *complementare* a quella storico-filosofica che Firpo aveva messo a punto grazie a un'indagine bio-bibliografica a tutto campo. *E infatti è subito evidente* che la prima divergenza tra i due studiosi è soprattutto di metodo e di scuola e si annida nelle *pieghe autobiografiche del lavoro*, delle quali il curatore non fa mistero alcuno...

In «potrebbe sottintendere» sembrerebbe riflessa un'immaginazione concepita *prima* della lettura di G. ed. Ma poc'anzi ha detto «sottolinea quasi ad ogni pagina», donde logicamente dovrebbe arguirsi che la lettura è stata già compiuta. E allora, che senso ha «potrebbe sottintendere»? E perché una nuova edizione, per giunta pubblicata quarantaquattro anni dopo la precedente, dovrebbe essere «complementare...»? Che idea si ha del progresso degli studi? Perché non riconoscere, con spirito positivo, che G. ed. è nata da proprie ragioni e su queste fonda una propria compiutezza? E le parole riguardanti Firpo come possono confarsi specificamente all'edizione del 1954?

Inesattezze e note fuori tono s'incontrano appresso, perfino circa i miei rapporti con Benedetto Croce e col suo pensiero (per cui, quanto al caso specifico di G. ed., cfr. particolarmente la *Prefazione* menzionata in principio). Segnalo solo che la «temeraria idea giovanile di sfidare» ecc. capovolge G. ed., p. VIII: «Rendendomi conto, ovviamente...» ecc.

Fino a p. 265 si trovano temi che mi propongo di toccare in relazione ad altri interventi (cfr. *Avvertenze*, a). A p. 265 leggiamo:

Nonostante questi ed altri interrogativi inevitabili in un lavoro di tanta mole e complessità che l'assenza di indici non aiuta certo a dipanare, questa edizione, già annunciata come «revisione critica del testo Firpo» (S. PRANDI, *T. Campanella*, in *Antologia della Poesia italiana*. Diretta da C. Segre e C. Ossola, Torino, Einaudi, 1998, II, p. 1501), può essere anche letta come l'imprescindibile consuntivo dell'ultimo cinquantennio di filologia ed esegesi campanelliana. Il progresso che rappresenta è particolarmente evidente nella lunga nota filologica intitolata «Note e tavole sul testo» (pp. xciii-cxxxiv)...

Di fronte a «tanta mole e complessità», si cerca, dunque, un anomalo soccorso in un presunto annuncio. In realtà, si tratta di un'indicazione estranea ed erronea. Eppure, la genesi e le ragioni di G. ed., come ho già ricordato, sono da G. ed. stessa dichiarate, nella *Prefazione*. L'appunto circa l'«assenza di indici» (per cui cfr. *Avvertenze*, b) non specifica, comunque, quali indici si vorrebbero, oltre a quelli di cui il volume è pur fornito.

Incerto orientamento denota anche il tratto «può essere anche letta...». E altre parole imprecise e gratuite sulla genesi di G. ed., nonostante la *Prefazione*, troviamo a p. 266:

Come l'introduzione [...], anche la *Nota sul testo* ci illustra il percorso tormentato di un lavoro che, iniziato come un saggio critico sulla poesia di Campanella, si tramutò rapidamente in un'edizione critica, proprio per le intrinseche, innegabili necessità esegetiche del testo della *Scelta* [...]. Il lungo capitolo filologico dà conto delle successive modificazioni del progetto giovanile che, procedendo per successive aggiunzioni...

Per dirla semplicemente, tutto ciò non ha a che fare con la realtà. Si scambia la *Prefazione* con l'*Introduzione*. Le *Note e tavole sul testo* non illustrano affatto il «percorso tormentato di un lavoro...» ecc., che si sarebbe tramutato «rapidamente» ecc. (fra l'altro, «tormentato» e «rapidamente» fanno a pugni). La parte pertinente, dunque, è la *Prefazione*: ed essa parla del meditato passaggio da un progetto di saggio critico al progetto (anch'esso «giovanile», per la verità: ero ancora 'da Croce'...) di edizione critica con commento. Quanto meno confuso ciò che si asserisce circa un rapporto fra edizione critica e «necessità esegetiche del testo della *Scelta*» (per di più, si ignorano le *Poesie non comprese nella «Scelta»*). Oltre alla *Prefazione* (p. xii sg.), cfr. la *Postilla* 1, p. 423 sg. Come il «percorso tormentato», anche ciò che si asserisce su un capitolo filologico che darebbe conto di «successive modificazioni», e quel che segue, non ha alcun riscontro nella realtà.

A p. 267 (cfr. sopra), dopo «non sempre benevola attenzione»:

Eppure, salvo che per pochissime modifiche (illustrate alle pp. cxx-cxxi), l'ordine dei componimenti assunto da Giancotti è ancora quello fissato da Firpo nelle *Ricerche Campanelliane* del 1947, fatta eccezione...

Una presentazione riduttiva. I confronti dimostrano che, in fin dei conti, le differenze non sono del tutto trascurabili. Ciò risulta dalle stesse pp. cxx-cxxi, e ancor più si rileva se i confronti vengono estesi, come è necessario, ad altre pagine, ossia almeno a pp. cviii-cxv. Se ne ricava, fra l'altro, che per l'«ordine dei componimenti», da Firpo

bisogna risalire a Papini (sì, a Papini, nonostante le ben note mende della sua edizione: cfr. p. cx): vedi p. cxiii. D'altronde, se lo stesso Firpo non s'è distinto per novità di grande rilievo rispetto a Gentile², ciò è dipeso dallo stato obiettivo dei testi.

Trovando sempre da ridire, De Maldé assevera:

Altre novità non ci sono, salvo che dell'ecloga *In Principis Galliarum Delphini admirandam nativitatem* viene fornita una traduzione nuova (n. 169) e che vengono definitivamente attribuite a Campanella le quattro traduzioni (I-IV, pp. 670-76), che Firpo cita nell'edizione antologica *Bruno e Campanella* del 1949 [cfr. G. ed., p. cxliv], p. 458, attribuendole «con cautela» allo Stilese in seguito a un accurato riscontro con la produzione coeva, nell'articolo *Versioni poetiche campanelliane*, in questo «Giornale», CLIII, 1976 (citato per intero solo a p. cxliv della Bibliografia). Benché Giacotti concordi, almeno in questo caso, con Firpo, è curioso notare come alle pp. 670-71 non gli attribuisca la paternità...

Notiamo anzitutto che il persistente andamento riduttivo («Altre novità non ci sono...») è palesemente contraddittorio rispetto all'affermazione (che leggeremo fra poco) dell'«indubbio progresso rispetto alle edizioni precedenti» realizzato da G. ed. E passiamo alle «paternità». Un tema su cui il pezzo pone l'accento più di una volta. Non solo infondatamente, ma anche con forzature particolari (come, qui, «citato per intero solo...»). Anche i rimproveri circa le «paternità» sono smentiti, come gli altri, dai riscontri di G. ed. Quanto al contributo *Versioni...* (per il quale, di G. ed., cfr. anche p. 669), mi soffermo su un punto in cui l'infondatezza dello zelo rivendicativo è singolarmente lampante. A p. 674 avrei fatto a Firpo il torto di non attribuirgli la «paternità» per «il rinvio a Orazio [...] e la riflessione sulla sostituzione del termine latino *forca* [sic] con l'assonante *forza*». Su «forza» (in rapporto all'oraziana *furca*) la mia nota ha tratti propri. Ma quel che più lascia interdetti è il rimprovero di non avere attribuito a Firpo la «paternità» del «rinvio» a Orazio. Si tratta – come ho rilevato a p. 674 – di «Due esametri di Orazio, *Epistulae*, I, 10, 24-25, ben noti e quasi passati in proverbio...». Avrebbe dovuto un vecchio latinista premurarsi di attribuire a Firpo la «paternità» di un «rinvio» cosiffatto? E c'è un altro lato. L'identificazione della fonte oraziana non è troppo elementare perché la rivendicazione a Firpo non sia disdicevole nei confronti dello stesso Firpo?

Al di là del caso oraziano, dobbiamo osservare una generale inadeguatezza degli argomenti addotti nel «GSLI» in quella che si presenta come una difesa di Firpo: una marcata inadeguatezza rispetto ai meriti reali di Firpo, che sono certamente maggiori di quelli messi in campo negl'infondati rimproveri al sottoscritto.

Seguono righe sulla «lettera del testo» e i contributi di Romano Amerio: rimando a G. ed., pp. cxii-cxiv.

Affermazioni di pregi di G. ed. sono inserite in contesti che le accompagnano con riserve e obiezioni inconsistenti. Così a p. 267 sg.

La sezione filologica, imprescindibile per ogni futura indagine su Campanella, trova il suo punto di forza nella lettura che Giacotti fece dell'esemplare con correzioni autografe dei Gerolamini prima dello pseudo-restauro [cfr. G. ed., pp. cii-civ e cxv-cxxxiv], oltre che su una completa, accuratissima sinossi delle edizioni otto-novecentesche. *Pur-*

troppo, anche in questo caso il procedere a scatola cinese [?] (con rinvii poco chiari da tavola a tavola e dalle tavole alle note) e un'attenzione eccessivamente polemica alla vulgata, rendono poco visibile l'indubbio progresso rispetto alle edizioni precedenti.

Osiamo chiederci se la chiarezza dei «rinvii» non dipenda dall'accuratezza e dalla comprensione di chi legge. Che vuol dire «eccessivamente polemica»? Sull'«attenzione», sopra. Poiché la «vulgata» (ossia, per il pezzo in esame, Firpo 1954) fa parte delle «edizioni precedenti», nel passo citato c'è, quanto meno, un che di nebuloso. Certo, l'effetto asserito non deve essersi verificato per l'autrice del pezzo: per lei, il «progresso rispetto alle edizioni precedenti» deve essere stato tutt'altro che «poco visibile», se è vero che lo afferma come «indubbio». E allora, non sarebbe stato meglio tentare di lumeggiarlo, con spirito positivo, anziché insistere in appunti vani?

Ai cui [*di Firpo*] meriti di studioso questa edizione, crediamo, troppo sottrae: quanto ai testi non compresi nella *Scelta*, ad esempio, non viene detto a proposito del n. 169, che fu Firpo a individuare per primo le due tirature, corrispondenti a due diverse redazioni dell'ecloga (pp. 612 e CVII), né gli viene appieno riconosciuta la paternità della Nota biografica, desunta dalla voce «Tommaso Campanella» del *Dizionario Biografico degli Italiani* (cfr. a titolo d'esempio p. L) [*ma di G. ed., vedi p. XLIX*]. Peccato invece che Giancotti ignori, per commentare i sonetti d'amore per la suora francescana Dianora (nn. 140-49), l'altra voce campanelliana del *Dizionario*, quella dedicata a «Eleonora Barisona» [*si legga Barisana*], che Firpo, ci ricorda Baldini [*cfr. G. ed., p. CXCII*], diceva *con civetteria* essere il suo capolavoro, e che avrebbe dato una pennellata di sensuale, umanissima vitalità all'ardua poesia filosofica di Settimontano Squilla.

Questa la chiusa. Tende all'effetto. Inefficacemente. Per i «meriti» di Firpo, s'impone di nuovo il rilievo di inadeguatezza accennato poc'anzi: Firpo ne ha chiaramente di assai maggiori. Quelli che qui vengono addotti «ad esempio» – in un contesto rivendicativo che non ha ragion d'essere – possono, se mai, esemplificare manchevolezze nella scala dei valori a cui si conforma l'esemplificante. Su «Dianora» cfr. specialmente il sonetto n. 144 e G. ed., p. 562 sg. «Voce» del *DBI*: l'assenza di questo dettaglio bibliografico – in un volume per cui si è dato atto di una «ricchissima bibliografia analitica» (p. 261) – priva, forse, di qualcosa di sostanziale il commento? Nel riferimento a Enzo Baldini, «con civetteria» discorda dall'originale: Baldini, con un accenno lieve e discreto, in un inciso proposto fra parentesi, dice soltanto «con una punta di civetteria». Del resto, Firpo stesso poteva parlare di quella «voce» (poco più di una colonna in *DBI*, VI, p. 379) nel modo ricordato (ma non sono irrilevanti le occasioni, i contesti...), e Baldini ha potuto opportunamente accennarvi, ma che nell'ampia produzione di Firpo essa sia effettivamente individuabile come «il... capolavoro», è un altro conto. Quanto alla «pennellata», notiamo anzitutto una discutibile contaminazione: i sonetti d'amore per la suora non fanno parte della *Scelta* (che, d'altronde, non contiene nemmeno alcunché di simile): solo alla *Scelta* s'attaglia l'espressione «ardua poesia filosofica di Settimontano Squilla». D'altro canto, in quei sonetti (e specialmente nel n. 145) la sensualità è immanente, e lo è in tali modi che per avvertirla a dovere non occorre certo il soccorso esterno di un dettaglio bibliografico.

Ecloga: «le due tirature»: in G. ed., pp. cvii e 612, cito Firpo, *Ricerche*, pp. 239-242 (= «GCFI», 21, 1940, pp. 56-59). Di qui il lettore (e il lettore di G. ed., ovviamente, non può essere uno sprovveduto...) può risalire alla specificazione. Cfr. *Avvertenze*, b.

Ma, a proposito dell'*Ecloga*, dobbiamo osservare un'altra cosa. Non è irrilevante. De Maldé non ne parla. Eppure si riferisce – come abbiamo veduto poco fa – proprio alla p. cvii di G. ed., che, continuando a p. cviii, informa:

Come «Degno di nota» nell'esemplare pavese Firpo (p. 241) indicava anche «il verso 223 che da: *lugentum ignorantumque, atri abiere colores* si trasforma, con l'aggiunta di una parola che ben ne modifica il senso, in: *lugentum ignorantumque index atri abiere colores*».

Appunto con *index* Firpo ha stampato il v. 223 nella sua edizione. In G. ed., p. cviii – richiamate altre notazioni di Firpo e di Amerio – si rileva che con *index* il verso non può essere stato scritto da Campanella: *index* è incompatibile col metro dell'*Ecloga*. Sempre a p. cviii, viene proposta una spiegazione dell'intrusione di *index* nell'esemplare pavese. Abbiamo visto come Firpo, p. 1267, vivamente rammentasse le sviste e altre mende da lui individuate nelle «precedenti edizioni». Con *index* egli stesso è incorso in una svista. Nel constatarla, notiamo che naturalmente essa non toglie alcunché alla statura dello studioso.

Espungendo l'*index* della «vulgata», abbiamo, dunque, restituito a Campanella il verso che gli appartiene. Siamo ritornati alla forma che il v. 223 aveva nelle edizioni precedenti, conforme alla seconda tiratura dell'*Ecloga* rappresentata dall'esemplare di Sainte-Geneviève. Altro in G. ed.: non solo a p. cviii, ma anche a pp. cxxxii e cxxxiv. Di queste pagine De Maldé non s'è accorta?¹

Non lievi perplessità destano altre parti in cui essa si riferisce all'*Ecloga*. Dopo avere segnalato fra le «novità» di G. ed. (cfr. sopra) «una traduzione nuova», nulla aggiunge in proposito. Quanto al testo latino, bisogna arrivare a p. 268 per trovare, in riferimento ai rapporti con le emendazioni di Firpo, un accenno sibillino: «... discostandosene solo in alcuni casi (ad esempio a 36, mad. 1 Esp. o per i testi latini: p. cxxxii)». Perché mai dice «i testi latini», quando si tratta solo dell'*Ecloga*? E quell'anodino «discostandosene»? Può indurre il lettore all'erronea supposizione che il discorso riguardi scelte in materia del tutto opinabile. In G. ed. si vede che non è per niente così. E, a proposito della stessa p. cxxxii, per la quale poco fa ci

¹ Se n'è accorto, ed ha accolto la palmare espunzione, chi ha chiuso *index* fra parentesi quadre in TOMMASO CAMPANELLA, *Le poesie*, a cura di Dante Maffia; prefazione di Enzo Mandruzzato, Vibo Valentia, Sistema Bibliotecario Vibonese, 1999, p. 538; ma, a fronte (p. 539), di *index* è conservata la traduzione «indici», appartenente alla traduzione dell'*Ecloga* curata da Firpo, che nel volume è riprodotta integralmente. Cfr. p. 51: «...resto fedele, pur con minimi ritocchi, alla redazione del testo stabilito da Luigi Firpo. [...] Il più recente testo critico delle *Poesie* di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998 [...] si rivolge al professionista, già convinto lettore di Campanella. Io stesso ho fatto tesoro di un materiale così accuratamente preparato». Cfr. anche p. 37. Viene ripetutamente dichiarato un intento divulgativo. Per parte mia, mi limito a compendiare in una parola le ragioni per le quali non aggiungo altro: disomogeneità.

siamo chiesti se De Maldé non se n'è accorta, constatiamo che, dunque, essa le si riferisce esplicitamente. Eppure, sembra ignorarne il contenuto...

Terminata la lettura, notiamo che nel pezzo manca un'altra cosa. Non è cosa da poco. Protesa a dar la caccia a omissioni immaginarie, l'autrice omette ogni notazione sui contributi proposti dal commento esegetico e critico, che di G. ed. è componente primaria ed essenziale. L'«esegesi» compare come parola nuda, priva di qualsiasi specificazione, in quel tratto, su citato, «l'imprescindibile consuntivo dell'ultimo cinquantennio di filologia ed esegesi» (dove, annotiamo di sfuggita, «esegesi» è accostata a «filologia» come se la prima non fosse una parte della seconda). Rimettendo al lettore ogni ulteriore considerazione sul commento, ci limitiamo a far cenno di un solo lato dell'articolato insieme: quello in cui viene attuato il criterio del commentare Campanella con Campanella (*Prefazione*, p. XIII), riscontrando non solo poesie con poesie, ma anche – e ampiamente – le poesie con le prose.¹

L'incerto orientamento su G. ed. – di cui abbiamo additato segni eloquenti – è all'origine di uno squilibrio di fondo. Nelle pagine del «GSLI» non c'è l'ordine interiore che può derivare solo da una corretta consapevolezza della scala di valori a cui si conformano le varie componenti del volume considerato. In breve: non ci sono un criterio espositivo e una prospettiva coerenti con la preminenza, nettamente dichiarata, del testo critico e del commento. Un'affermazione come quella dell'«indubbio progresso rispetto alle edizioni precedenti», che logicamente avrebbe dovuto costituire uno dei fulcri nella stesura del pezzo, resta (lo abbiamo visto) priva di esplicazione e motivazione. D'altronde, anche riguardo ai disparati dettagli sui quali esso si diffonde, andando a caccia di falli immaginari, non si può in verità dire che proponga osservazioni che minimamente ne giustifichino l'insistente piglio polemico.

(continua)

¹ La materia dei raffronti con le prose è cresciuta grazie alla scoperta dell'originaria stesura italiana autografa dell'*Ateismo trionfato* compiuta da Germana Ernst: cfr. l'edizione da essa curata, Pisa, Edizioni della Normale, 2004, ove sono indicati riscontri attinenti alle poesie.

AGOSTINO NIFO'S *DE INTELLECTU*: SOURCES AND ISSUES

LEEN SPRUIT

IN 1490s, Agostino Nifo wrote several of his major works: a commentary on Averroes' *Destructio destructionis* (begun in 1494, completed in 1497), the first version of his *De anima* commentary (completed in 1498, published in 1503), and *De intellectu*. In the first two works, Nifo still endorsed Averroes' interpretation of Aristotelian psychology.¹ *De intellectu*,² by contrast, which had been completed in 1492, was severely revised in an anti-Averroistic sense for the 1503 edition.³ The first version of the commentary on *De anima* was not revised until 1520 (published in Venice, 1522). Apparently, then, Nifo changed his mind on the Averroist interpretation of the soul's immortality in the late 1490's, probably between 1498 and 1503. In *De intellectu*, Nifo presented on the basis of a detailed assessment of the views of his predecessors an analysis of the main issues of Peripatetic noetics, namely origin and immortality of the intellect or rational soul, its relation with the body, its unity and parts, the speculative intellect, and intellectual beatitude. I am preparing since a couple of years an annotated edition of this work; in this paper I present some of the issues discussed in the introduction to this edition.

1. SOURCES

In *De intellectu*, Nifo draws on a vast number of different sources, discussing a broad range of theories and quoting countless writers. A sample may be found in book I, where he referred to, among others, Alexander of Aphrodisias, Plato, Plotinus, Socrates, Hermes Trismegistus, Macrobius, Avicenna, Albert the Great, Cleanthes, Zeno, Cicero, Ptolemy, Sallustius, Epicurus, Averroes, Themistius, Gregory of Nyssa, Augustine, Gregory the Great, John Damascenus, Thomas Aquinas, Alphonsus Vargas of Toledo, Origen, Porphyry, Avempace (or Abubacher), Parmenides, Melissus, Xenophanes, Theodorus, and Numenius.

¹ One of Nifo's motives for publishing his commentary of Averroes was apologetic, namely, to face the many questions directed against Christianity by Averroes and to analyze the arguments of the philosophers so that they might be shown to lack substance. See AVERROES and AGOSTINO NIFO, *Destructiones destructionum Averrois cum Augustini Niphi de Suessa expositione*, Venetiis, 1497, fol. 2v.

² Here the 1554 edition is used: AGOSTINO NIFO, *De intellectu libri sex. Eiusdem de Demonibus libri tres*, denuo post primam impressionem ex proprio typographo autoris recogniti ac noviter summa diligentia excussi, Venetiis, 1554.

³ In *De intellectu*, cit., Nifo frequently referred to his previous Averroism. See, in particular, book II, chs. 9, 15, 17, 20, 21; book III, chs. 24 and 25; and book IV, ch. 10.

Nifo's work was also marked by the negative aspects of the humanist approach in philosophy. Time and again, his vast erudition stood in the way of a clear and lucid argumentation. The uninhibited display of learning often made it difficult for him, as it now makes it difficult for us, to determine his own philosophical position.¹ Furthermore, Nifo frequently draws on various authors – Albert the Great and Marsilio Ficino are cases in point – and incorporates their ideas into his own position, often without any admission of his debt to them. And frequently, what is attributed to other authors is actually taken from their texts. This has still another consequence: time and again Nifo happens to cite authors which were cited by earlier sources and of whom nothing is known.²

Nifo's sources in *De intellectu* can be classified in two main groups. A first group of more or less famous authors, among which many Greek and Latin classics, for the most historians and literates, which merely illustrate views and opinions that are not essential in Nifo's theorizing or for the formulation of his doctrinal positions. A second group includes authors and systematic texts that are of tantamount importance for the development of his own views, and which can be subdivided in: 1. Aristotle and the Greek commentators, among whom Alexander, Themistius, and Simplicius; 2. Arabic commentators, featuring Averroes; 3. The so-called Latins, that is, medieval authors, in particular Albert the Great, Thomas Aquinas, Giles of Rome, Siger of Brabant, and John of Jandun; 4. Plato and Neoplatonics, featuring Plotinus and Marsilio Ficino. The role of some exponents of group two and three deserves further elucidation.

Nifo dissociated himself from the Averroist interpretation of Peripatetic psychology after the ecclesiastical enactment of 1489, in particular with regard to the position of the individual soul and its immortality. As said, the dissociation did not take place immediately, however, but developed gradually during the 1490's. The dismissal of Averroes as authoritative commentator had far-reaching consequences for other psychological and epistemological issues as well – a fact that was noted by Nifo himself.³ Still, Averroes remained an important point of reference in Nifo's psychology: many of the Commentator's followers were attacked with arguments derived from Averroes' own writings. This holds in particular for John of Jandun.

In his works Nifo repeatedly admits that he had at one time been a follower of Jandun's interpretations.⁴ But his later rejection, as of 1497, is unmistak-

¹ See also E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols., Torino (first edition 1966), 1978, vol. II, p. 536; E. KESSLER, *The intellectual soul*, in *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Ch. B. Schmitt and Q. Skinner, Cambridge, 1988, pp. 485-534, on pp. 496-497.

² The Stoic Protinus in Albert the Great's *De natura et origine animae* is a case in point. See *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 9, fol. 5v.

³ See *De intellectu*, cit., bk. v, ch. 41; see also fols. 247b, 17vb, 30r-v, and 37ra.

⁴ See, for example, AVERROES-NIFO, *Destructiones destructionum Averrois*, cit., fols. 19r, 52r; *De intellectu*, cit., bk. II, ch. 17, fol. 21v. For discussion, see E.P. MAHONEY, *Agostino Nifo's De Sensu Agente*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LIII, 1971, pp. 119-142; IDEM, *Nicoletto Vernia on the soul and immortality*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E. P. Mahoney, Leiden, 1976, pp. 144-163; IDEM, *Jandun of Jandun and*

able.¹ In the same year, Nifo reveals that his sole motive for writing *De sensu agente* was to refute Jandun, and he suggests as a proper title of the work, *Tractatus de errore Joannis de sensu agente*.² Two characteristic stances of Nifo's philosophising are already to be found in this early work, namely his respect and reverence for the authority of Albert the Great³ and his opposition and scorn for John of Jandun. It is noteworthy that while Nifo judges Albert's views to be worthy of an attempted gloss, he refuses to gloss Jandun.⁴ However, the very phrasing he adopts betrays his close knowledge of Jandun's writings. Also in *De intellectu*, Jandun's views are frequently discussed and most of the times harshly criticized. He rejects Jandun's conception of the intellective soul as essentially composed of the agent intellect and the possibile intellect.⁵ He attacks Jandun and other medieval authors for having attributed to Aristotle and Averroes the doctrine of intelligible species.⁶ He rejects Jandun's view that the operational unity of man and possible intellect is to be explained by a phantasm causing an intelligible species in that intellect.⁷

Nifo displays also a vivid interest in the works of Thomas Aquinas⁸ and Giles of Rome.⁹ Duns Scotus is not mentioned in *De intellectu*, but some of his views are (indirectly) discussed.¹⁰ In book III, he appears to accept a modified version of Thomas' theory of individuation.¹¹ However, unlike Thomas, Nifo expresses lack of interest in whether the agent and potential intellects are distinct from one

Agostino Nifo on human felicity (status), in *L'homme et son univers au Moyen Age*, ed. Ch. Wenin, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 465-477.

¹ AVERROES-NIFO, *Destructiones destructionum Averrois*, cit., fol. 84r.

² AVERROES-NIFO, *Destructiones destructionum Averrois*, cit., fol. 129r.

³ See, in particular, *De intellectu*, cit., bk. IV, ch. 14, fol. 38r: «Albertus autem Latinorum primus».

⁴ Mahoney has shown that the attitudes which he shows toward them in his early works (*De sensu agente*, commentary on *Destructio destructionum*) will reappear in many of his later works and will dominate much of his thought. In like fashion, Nifo's emphatic rejection of any sort of real distinction, whether it be between essence and existence or between psychological faculties, and his adoption of a distinction according to the mode of our reasoning, which were to be identifying characteristics of his later philosophy, are already prefigured in his early opusculum. Cf. Mahoney, *Agostino Nifo's De Sensu Agente*, cit., p. 142.

⁵ *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 4.

⁶ *De intellectu*, cit., bk. V, chs. 5, 7-9.

⁷ *De intellectu*, cit., bk. V, ch. 16. For discussion, see MAHONEY, *Jandun of Jandun and Agostino Nifo on human felicity (status)*, cit., pp. 470-471; L. SPRUIT, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden, 1995, ch. VII, section 3.

⁸ Thomas is mentioned in *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 3, fol. 1v: «Thomas expositor integerrimus Aristotelis»; cf. bk. I, ch. 16, fol. 8v: «Primus Latinorum expositor, Thomas scilicet». See also bk. II, ch. 17, fol. 16r.

⁹ *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 3, fol. 1v.

¹⁰ Cf. *De intellectu*, cit., bk. I, chs. 7-10, where the opinion of those who view the immortality of soul as neutral issue is discussed. Cf. bk. I, ch. 17, fol. 9r, where he mentions the concept of «haecheititas»; cf. E. P. MAHONEY, *Duns Scotus and the School of Padua around 1500*, in *Regnum hominis et regnum Dei*, vol. II, Roma, 1978, pp. 215-227, on p. 222.

¹¹ *De intellectu*, cit., bk. III, ch. 32, fols. 34v-35r.

and another and prefers instead Albert's conception of the soul as a 'potestative whole'.¹ He maintains against Thomas that we can have an intuitive knowledge of the separate substances in this life, that is through their essences.² He shows special interest in the arguments and authorities against the unity of the intellect to be found in Thomas's *De unitate intellectus*. However, against Thomas and on the basis of Ermolao Barbaro's translation of Themistius, he argues that Themistius really had maintained the unity of the intellect and the rational soul, and that Averroes had correctly recounted his position. Although Nifo's major assault on Averroes, which emphasizes the moral harm of his doctrine, is constructed from ideas borrowed from Ficino, Nifo appears to depend on Aquinas' *De unitate intellectus* for his argument that Averroes' doctrine destroys the principles of natural philosophy.³

Nifo appears to be the first Aristotelian commentator of the Renaissance to compare in detail the Platonics, especially Plotinus, both with Themistius and Simplicius and also with Averroes. However, his remarks about Platonics, and even about Plato, are often inspired by statements that can be found in the works of Albert.⁴ From his early writings in the 1490s, the commentaries on Averroes' *Destructio destructionum* and Aristotle's *De anima*, down to his late humanistic *De pulchro et amore*, Nifo also shows a strong interest in the writings of Marsilio Ficino. Nifo had a direct acquaintance with Ficino's translations of Plato and with his translations and commentaries of Plotinus' *Enneads*.⁵ In *De intellectu*, book I, Nifo presents the Platonic 'demonstrationes' for the immortality of soul as Plotinus's, but in fact they are derived from Ficino's commentary on the *Enneads*.⁶ Later, he compares Plotinus with Themistius and attributes to both the doctrine that there is a single rational soul for all men which extends an 'animation' into individual human bodies.⁷ Nifo's debt to Ficino is particularly evident in his discussion of the unity of the intellect, in particular as to the appeal to the freedom of the individual soul's will and the stress on the moral harm of denying immortality.⁸

As is clear from the considerations above, it is problematic to assume that Nifo rejected all of the Commentator's tenets, even if he expressly said so. Equally problematic is the claim that Nifo substituted Averroes with Greek commenta-

¹ *De intellectu*, cit., bk. IV, ch. 24, fol. 41v.

² *De intellectu*, cit., bk. VI, ch. 66.

³ *De intellectu*, cit., bk. II, ch. 19; III, chs. 20, 27-29.

⁴ See, for example, book I, ch. 8. For discussion, see E. P. MAHONEY, *Pico, Plato, and Albert the Great: The testimony and evaluation of Agostino Nifo*, «Medieval Philosophy and Theology», II, 1992, pp. 165-192, on pp. 180-181.

⁵ See E. P. MAHONEY, *Marsilio Ficino's influence on Nicoletta Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, ed. G.C. Garfagnini, 2 vols., Firenze, 1986, pp. 509-531.

⁶ *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 8.

⁷ *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 7, and bk. III, ch. 12. See THEMISTIUS, *Paraphrasis de anima*, I, cap. 23, in IDEM, *Paraphrasis in Aristotelis Posteriora, et Physica, in libro de Anima, Memoria et reminiscencia, Somno et vigilia, Insomnijs, et Divinatione per somnum*, Hermelao Barbaro Patricio Veneto Interprete, Venetiis, 1570 (first edition Venetiis, 1499); cf. Ficino's commentary on Plotinus, *Enneades*, I.1.1 and 7, in MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, 2 vols., Basileae, 1576 (reprint Torino, 1983), pp. 1548-1549, 1551-1552.

⁸ Cf. *De intellectu*, cit., bk. III, ch. 28.

tors and Scholastic authorities,¹ without specific regard to the issues involved. Finally, it would be a serious mistake to take Nifo's (incidental) praise for Thomas Aquinas² as a sign either that Thomas is the prime authority in this work or that Nifo has become a Thomist.

2. SIGER OF BRABANT'S 'LOST' WORKS

As early as 1945 Nardi argued on the basis of Nifo's *De intellectu* for the existence of two unknown works by Siger of Brabant that had gone lost in the meantime.³ Siger is indeed quoted several times explicitly in *De intellectu*, and his works are introduced as a treatise *de intellectu*, «misso Thomae in responsione ad illum Thomae» and as a book *de foelicitate*. Let us now first take a closer look on these quotes.

1. In book III, ch. 18, Nifo refers to Siger's treatise *de intellectu* for the position which steers a middle course between Averroes and the Latins: the material intellect is not a material form and it is one for mankind, but nonetheless it informs the body in cooperation with the *cogitativa*.⁴

2. In book III, ch. 26, Nifo reports Siger's view that the intellect is the form of individual men through the copulation of imagined intentions.⁵

¹ This is the opinion of E. P. MAHONEY, *Albert the Great and the Studio Patavino in the late fifteenth and early sixteenth centuries*, in *Albertus Magnus and the Sciences*, ed. J. A. Weisheipl, Toronto, 1980, pp. 537-563, on p. 551, and of KESSLER, *The intellective soul*, cit., p. 498. See also E. P. MAHONEY, *The Greek commentators Themistius and Simplicius and their influence on Renaissance Aristotelianism*, in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D. J. O'Meara, Albany, 1982, pp. 170-177 and 261-282, on pp. 171-173; IDEM, *Saint Thomas and the School of Padua at the end of the fifteenth century*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», *Thomas and Bonaventure. A Septicentenary Commemoration*, XLVIII, 1974, pp. 277-285, on pp. 279-280.

² See above.

³ See B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Roma, 1945, pp. 13-38; B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958, pp. 313-320.

⁴ *De intellectu*, cit., fol. 30r: «Sunt et alii viri in philosophia praeclari, qui voluerunt quasi mediare inter Latinos et Averroem, ut Suggestus contemporaneus Thomae in quodam Tractatu misso Thomae in responsione ad illum Thomae, qui opinatur cum Averroicis intellectum materiale esse formam perpetuam, ex utroque latere, et quod non est forma materialis, hoc est educta de facultate materiae generabilis aut corruptibilis, et quod sit unus numero omnibus hominibus. [...] Et addit, nec potest intellectus informare materiam non informante cogitativa quia non stat materia sine forma constituta in esse per eam, et non potest intellectus formare sine sua proxima dispositione et ultima quae est cogitativa. Propter quod inquit cogitativam ordinari intellectivam quamvis cogitativa non sit forma generica, nec potest cogitativa informare materiam, non informante intellectu. [...] Et postremo addit intelligentias esse individua eadem cum earum quidditatibus, propter quod intellectus materialis cum sit infima intelligentiarum erit ipsa ut individuum sua quidditas. [...] Intellectus ergo materialis erit individuus et singularis et per consequens non repugnat intellectum dare esse hoc, quamvis sit etiam quidditas universalis. Et sic individuum humanum, ut Sortes habet esse hic ab intellectu, sed a materia divisa informabili cogitativa informante. [...] Ecce quomodo mediat inter Latinos et Averroem [...]».

⁵ *De intellectu*, cit., fol. 32v: «Ad secundam quaestionem Suggestus vir gravis sectae Averroisticae fautor etate expositoris discipulus Alberti, persolvit in suo *De intellectu tractatu*. Et

3. In book VI, ch. 12, Nifo cites Siger's book *de foelicitate* for the view that human beatitude coincides with God.¹

4. In book VI, ch. 21, Nifo attributes to Siger the view that if the human intellect is unable to grasp the intermediate intelligences, it is equally incapable to know God.²

5. In book VI, ch. 49, Nifo refers again to Siger's *de intellectu* for the view that the copulation of the material intellect with man regards the latter's being.³

Other explicit references to similar views of Siger's treatise *de intellectu* are to be found elsewhere in *De intellectu*⁴ as well as in other works by Nifo.⁵ The same holds

imaginatur quod intellectus est aeternus, et natura humana est aeterna, et quod intellectus non est forma Sortis aut Platonis, nisi per copulationem intentionum imaginatarum secundum Averroem». Subsequently, also Geronimo Taiapietra calls Siger a follower of Albert; cf. GERONIMO TAIAPIETRA, *Summa divinarum ac naturalium difficultium quaestionum Romae in capitulo generali fratrum minorum... publice discussarum*, Venetiis, 1506, fol. A4v.

¹ *De intellectu*, cit., fol. 55r: «Ex his Subgerius vir gravis ac maximus Peripateticus, et in secta Averroica familiaris, in libro De foelicitate, dedit foelicitatem esse Deum, quoniam assumpta diffinitione illa pro maiori parte». NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit., p. 78, notes that the same view was held by Achillini, *Quodlibeta de intelligentiis*, q. IV, dub. 2: «utrum felicitas sit deus»; see ALESSANDRO ACHILLINI, *Opera omnia in unum collecta*, Venetijs, 1545, fols. 16va-17ra.

² *De intellectu*, cit., fols. 56v-57r: «Alij ut Subgerius et multi sui sequaces deducunt consequentiam ex parte earum, et accipiunt primo, quod si intellectus potentiae non potest intelligere superiores intelligentias, illae non possunt intelligere Deum. ... Secundo accepit Subgerius quod nulla intelligentia media potest intelligere mediam, nec aliquam infra primam, si non potest intelligere primam. Arguitur ergo, nulla intelligentia quae non potest intelligere supremam potest intelligere aliquam mediarum vel infimam secundum Averroem. Sed ex primo accepto nulla intelligentiarum potest intelligere superiorem, ergo nec mediam vel aliquam infra primam. Ex his arguit intellectus potentiae non potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere Deum. Nulla mediarum potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere mediam. Nulla mediarum potest intelligere mediam, ergo nulla potest intelligere se. Nulla potest intelligere se, ergo sunt simpliciter ignoratae. Quoniam nulla potest intelligi ab aliquo intellectu quia vel a primo, vel ab infimo, vel a seipsis. Non a primo, quoniam nihil intelligit extra se, nec ab infimo, quia non intelligit illas, nec a seipsis, ergo a nullo intellectu comprehenduntur. Et sic natura egisset ociose, hoc dicit Subgerius in tractatu suo De intellectu, tertio loco inscripto, qui fuit missus Thomae, pro responsione ad tractatum suum contra Averroem». NARDI, *Saggi*, cit., p. 314, proposes a correction stating that «tertio loco inscripto potrebbe intendersi di un volume di scritti sigeriani, ove il "tractatus de intellectu" si trovasse trascritto al terzo posto fra altre opere dell' averroista belga».

³ *De intellectu*, cit., fol. 63r: «Adest explicare tertium modum, est ergo tertius modus copulationis, qua copulatur intellectus materialis cum homine et apud Averroem est duplex, scilicet secundum naturam et acquisita ex placito. Et sensere quidam, ut Subgerius in tractatu De intellectu, quod copulatio intellectus materialis cum homine est secundum esse, quoniam intellectus constituit hominem in esse hominis apud eos secundum Averroem, ut declaratum est in libro predicto. Dicit enim Averrois in 3. De anima commento 20. in principio, quod intellectus materialis copulatur prius nobis quam intellectus agens. Et non potest loqui de copulatione secundum operationem, quoniam 3. De anima commento 36. dicit quod copulatio agentis cum homine prior est copulatione intellectus potentiae cum homine».

⁴ *De intellectu*, cit., fol. 58r: «Haec sunt quae ex libello Subgerii viri gravissimi excipiunt, vel quaedam horum, et nos labore nostro hoc modo declaravimus».

⁵ AGOSTINO NIFO, *In Averrois de animae beatitudine commentatio ad sanctum Maurum patri-*

for the book *de foelicitate*.¹ Furthermore, Siger is cited with other (presumed) Averroists in Nifo's *De immortalitate animae*: «Suggerius et Rogerius uterque Bacconitanus ad Averrois mentem tradunt». ² A similar, quite peculiar, 'group' is in Nifo's commentary on *De anima*. ³ Also the «Rogerius» mentioned by Francesco Silvestri in his commentary on Aquinas' *Summa contra Gentiles*, concerning the knowledge of separate substances, is most probably to be identified again as Siger. ⁴

Nardi also called attention to other texts and views which, according to him, were derived from Siger's works, such as the doctrine of the «semi-animae», ⁵ and the idea that God is the agent intellect of all intermediate intelligences. ⁶ He also individuated other texts in Nifo that were inspired to Siger, ⁷ or where Siger was mentioned. ⁸ Eventually, Nardi even found other lost works by Siger that were referred to in still other works by Nifo. ⁹ For present purposes we concentrate on the explicit quotes in *De intellectu*.

tium venetum, Venetiis, I, t/c 53, fol. 13rb: «Suggerius in libro de intellectu, quem misit divo Thome»; cf. II, t/c 21, fol. 20rb: «Suggerius vir in Peripatetica secta clarissimus: ut dicemus in libro de intellectu».

¹ In his commentary on Aristotle's *Metaphysics*; see AGOSTINO NIFO, *Dilucidarium Metaphysicarum disputationum*, in *Aristotelis decem & quatuor libros Metaphysicorum*, Venetiis, 1559, fol. 81rb.

² AGOSTINO NIFO, *De immortalitate anime libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem X^m pontificem maximum*, Venetijs, 1518, cap. 4, fol. 1v.

³ AGOSTINO NIFO, *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in III libros Aristotelis De anima*, Venetiis, 1553, II, t/c 32, fol. 83vb: «[...] ut Rogerius et Suggerius uterque Bacconitanus, Thomeque coetanei».

⁴ In THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta: liber tertius cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1926 [editio Leonina, vol. XIV], ch. 45, n. IV, 2, p. 119: «Alii, ut Rugerius in tractatu suo de intellectu, misso Beato Thomae pro responsione ad tractatum suum contra Averroistas, illam consequentiam, sic deducit. Intellectus noster non potest intelligere substantias separatas. Ergo sunt simpliciter ignoratae. Ergo natura otiose egit. – Probatur prima consequentia. Intellectus noster non potest intelligere Deum. Ergo null mediarum potest illum intelligere; quia, si non est Deus receptibilis in maximo receptivo in genere abstractorum, cuiusmodi est intellectus noster, nec in minus receptivo illius generis. Ergo nulla mediarum potest intelligere mediam; et per consequens nec seipsam. Ergo sunt simpliciter ignoratae; quia neque sunt intellectae a primo intellectu, cum nihil intelligat extra se; nec a seipsis; nec ab intellectu nostro. Ergo sunt otiosae».

⁵ *De intellectu*, cit., bk. II, ch. 8, fol. 17v. Cf. NIFO, *De immortalitate animae*, cit., cap. 4; NIFO, *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in III libros Aristotelis De anima*, cit., III, t/c 5, fol. 159ra. For discussion, see B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Roma, 1979 (first edition 1960), pp. 151-161.

⁶ *De intellectu*, cit., bk. IV, ch. 10, and bk. VI, ch. 27.

⁷ NIFO, *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in III libros Aristotelis De anima*, cit., III, t/c 14, fol. 171va, on the knowledge of separate substances.

⁸ See his commentary on Averroes' *De substantia orbis*, in AGOSTINO NIFO, *Commentationes in librum De substantia orbis*, Venetijs, 1519 (first edition 1509), fol. 19va.

⁹ NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit., p. 41, individuated a «de motore primo et materia celi», in Nifo's *De primi motoris infinitate*, cap. 9; the text is in AGOSTINO NIFO, *Interpretationes atque commentaria librorum Aristotelis De generatione & corruptione nuperrime ab ipsomet auctore recognite: & castigate... Eiusdem Questio de infinitate primi motoris*, Venetijs, 1526. Nifo refers to this

First of all something needs to be said about the availability of Siger's works at the turn of the fifteenth and sixteenth centuries. After his violent death Siger became famous because Dante placed him along with such illustrious minds as Albert the Great, Dionysius the Areopagite, and Thomas Aquinas in the fourth heaven described in the *Divina Commedia*.¹ However, during the Renaissance no printed editions of his works were available, the first dating back to the twentieth century, while the now known manuscripts of Siger's psychological texts are held in Paris, Vienna, and Oxford.² Nardi hypothesizes the presence of Siger's works in the library of a certain Giovanni di Viridario,³ but it cannot be proved that Nifo was acquainted with that collection. Many of Siger's – then more famous – thirteenth contemporaries had a rich manuscript tradition and became available in print in the early days of the printing press, such as Bonaventure, Albert the Great and Thomas Aquinas, but in general they do not make any explicit references to Siger or to his works.⁴

Nardi's hypothesis of Siger's lost works has been accepted by several scholars,⁵ but in a 1987 note Adriaan Pattin formulated serious objections to the very existence of these treatises.⁶ His arguments can be summarized as follows. First, already during the fourteenth century Jandun, in his commentary on *De anima*, uses the title *De intellectu* as an equivalent of for Siger's treatise *De anima intellectiva*: «Et debes scire, quod istam solutionem huius rationis qualiter homo intelligit quantum ad aliquid posuit Reverendus doctor philosophiae magister Remigius⁷ de Brabantia in quodam suo Tract. De intellectu, qui sic incipit. Cum anima sit aliorum cognoscitiva».⁸ The text referred to in the final phrase is, in effect, in *De*

passage in his commentary on *Metaphysics*; cf. NIFO, *Dilucidarium Metaphysicarum disputationum*, in *Aristotelis decem & quatuor libros Metaphysicorum*, cit., p. 323.

¹ DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Paradiso, canto x.

² See B. Bazán in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, ed. B. Bazán, Louvain-Paris, 1972, «Introduction», pp. 7*-12*.

³ NARDI, *Saggi*, cit., p. 316, refers to a manuscript of Giovanni Montesdoch, active in Padua during the first decades of the sixteenth century: «Sed ante eos fuit Rogerius; fuit magnus vir, cuius opera non habentur impressa, nec vidi ea nisi in bibliotheca Ioanne de viridario».

⁴ Cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, cit., pp. 68*, 70*-72*.

⁵ Bazán in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, cit., pp. 74*-75*; E. P. MAHONEY, *Saint Thomas and Siger of Brabant revisited*, «Review of *Metaphysics*», xxvii, 1973-1974, pp. 531-553, on pp. 532, 537-538.

⁶ A. PATTIN, *Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, «Bulletin de philosophie médiévale», xxix, 1987, pp. 173-177.

⁷ Other manuscripts of this work suggest that Siger is meant; cf. NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit., p. 21, note 1: «[...] ma il codice laurenziano, Fesul. 160, legge correttamente "Segerus de Brabantia"; il cod. Vat. Reg. 1908, "Segerus de Barbancia"; il Vat. Lat. 2156, "Sirges de Barbancia"». Cf. also A. PATTIN, *Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, cit., on p. 176, who refers to the ms. Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 6532, fol. 132va, where Siger's name is spelled as «Segerus».

⁸ IOANNES JANDUN, *Super libros De anima subtilissimae quaestiones*, Venetiis, 1587, III, q. 5: «An anima intellectualis sit forma substantialis corporis humani», col. 245.

anima intellectiva, because it has the same *incipit*.¹ Second, as far as concerns the expression «qui fuit misse Thome», it is unknown on which sources Nifo drew, but this affirmation seems to reflect more or less the current fifteenth-century view of the relations between Thomas' and Siger's treatises written during the conflict of the years around 1270. Third, apparently the doctrine of Siger's *De intellectu*, as expounded by Nifo, is different from the central views of Siger's *De anima intellectiva*. However, it should be kept in mind that the fragments in Nifo's *De intellectu* are not literal quotes and that the gist can be found in Siger's *Quaestiones in tertium de anima*.² Fourth, also the book entitled *De foelicitate* probably never existed. In effect, it surprises that Nifo in his commentary to Averroes' *De animae beatitudine* never refers to this work, but once again to Siger's *De intellectu*.³ Fifth, in his commentary on *De anima*, Nifo apparently refers again to Siger's *De felicitate*,⁴ but this treatise might be Siger's commentary of the *Liber de causis*, in particular as far as the question dealing with the issue «utrum essentia causae primae intelligatur ab intellectu nostro» is concerned.⁵ Sixth, also the doctrine of the «semi-animae», which Nifo did not attribute to Siger, but which Nardi traces back to Siger, is also known from other (preserved) works by Siger.⁶

In turn, however, one might object against Pattin that (some of) the views developed in the Siger quotes that Nifo reports are not to be found in the now known works, at least not in this specific guise. This entails that the issue cannot be solved until more information becomes available about the spread of Siger's works and of works by others that presented more or less ample elaborations of his views.

In his aforementioned study Nardi has attempted to prove that several medieval masters were acquainted with Siger, among whom Peter Aureoli, Thomas Wilton, John of Jandun, and John Baconthorpe.⁷ However, besides Jandun (see above), only Baconthorpe mentions Siger explicitly, and it should be noted that he did not indicate any specific work.⁸ Similarly, Nardi traced the central views of Siger's treatise *de intellectu* in the works of Paul of Venice and in those of Pico della Mirandola, but unfortunately without indicating passages where Siger's

¹ Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, cit., p. 70.

² See, for example, the doctrine «ad secundum quaestionem Subgerius persolvit in suo de intellectu tractatu»; the union of the intellect with the body through the phantasms was abandoned by Siger in his *De anima intellectiva*, but resumed in his commentary on the *Liber de causis*. See Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, ed. A. Marlasca, Louvain-Paris, 1972, pp. 28-29.

³ Cf. Nifo, *In Averrois de animae beatitudine commentatio*, cit., fols. 13vb, 14vb, and 20rb.

⁴ Nifo, *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in III libros Aristotelis De anima*, cit., fol. 171va: «sed Subiegus clarus vir in quodam tractatu intelligentiarum et beatitudinis [...]».

⁵ Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, cit., pp. 117-120.

⁶ *Quaestiones in tertium de anima*, q. 1; cf. Siger of Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, cit., pp. 1-3.

⁷ Nardi, *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 91-114.

⁸ Ioannes Bachonus, *Super quatuor Sententiarum libros*, Venetiis, 1526, I, q. 1, a. 1, fol. 2vb, on the intellect as an informing form; cf. Nardi, *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 110-111.

name is mentioned.¹ Nardi also formulated reasonable arguments for Achillini's acquaintance with the views that Nifo attributed to Siger,² but also this contemporary of Nifo did not mention the name of the Brabantian master. Thus, it cannot be excluded that he derived his information from another source. In the early sixteenth century, Siger is mentioned in the dedicatory epistle on the title-page of Tiberio Bacilieri's commentary on Aristotle's *Physics*,³ but – although Nardi 'traces' once again all views of Siger's lost works – in his expositions the name of the Brabantian master is absent.⁴ Furthermore, Francesco Silvestri's reference to Siger in his commentary of Aquinas' *Summa contra Gentiles* may be derived from Nifo and thus, it does not constitute, on its own, a proof for the availability of Siger's works in Italy. This also holds for the reference to Siger in Caietanus' commentary on *De anima*.⁵

Every time Nardi happened upon views similar to those attributed by Nifo to Siger in his *De intellectu*, he did not hesitate to trace the influence of Siger. But it cannot be excluded that these 'central views' of Siger's 'lost works' circulated in a 'general form', that is, anonymously, and that only Nifo attributed them to Siger. In effect, it should be kept in mind that medieval and early modern Peripatetic philosophers had the custom to attribute as much as possible the views they discussed to specific predecessors, also in the case the attribution was anything but certain.

Considering the available information, the issue of Siger's 'lost works' cannot (yet) be established. First, it seems reasonable to presume that the views attributed to Siger by Nifo were known to a large group of earlier and later authors but that they did not consider them to be Siger's. Second, we have seen that Nifo frequently presents quotes from other authors (Albert the Great and Marsilio Ficino are cases in point), without explicitly saying so. This leads to mysterious references, for example, those to probably inexistent authors, known only from Albert's texts. To be sure, this is not Siger's case, but it cannot be excluded that Nifo for his Siger quotes borrowed from a work that discussed the views of the Brabantian master.

3. OVERALL STRUCTURE

The first edition of *De intellectu* (Venice 1503) was divided in two books, the first being split up into five treatises concerning the following issues: 1. the origin and immortality of soul; 2. the nature of the soul's separability from the body; 3. the unity of soul; 4. the agent and possible intellects; 5. the speculative and practical

¹ NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 115-132, and 159-170.

² NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 39-90.

³ TIBERIO BACILIERI, *Lectura in octo libros de auditu naturali Aristotelis et sui fidissimi commentatoris Averrois*, Papie, 1507.

⁴ NARDI, *Sigieri di Brabante*, cit., pp. 132-152.

⁵ CAIETANUS (Tommaso da Vio), *Commentaria in libros Aristotelis de Anima*, Florentiae, 1509, fol. 59va: «Contra Alexandrum Achillinum, Quolibeto 3^o, et Subgerium in tractatu ad S. Thomam, qui volunt intellectus uniatur secundum esse, apud Averroem».

intellects. The much shorter book two was divided into three treatises, each of them considering an aspect of the same topic, namely the state (*status*) of soul, that is the (intellectual) beatitude. In later editions (1527, 1553, 1554) the work was divided in six books, the final book dealing with beatitude.¹

All six books of *De intellectu* are characterized by an evident disproportion between large amounts of discussion, analysis, and confutation of opinions and views, on the one hand, and a digest presentation of the 'true' position which is usually expounded and defended in just a few pages or sometimes even in a couple of lines only. Let us now take a brief glance at the content of each of the six books.

After a detailed discussion of the Platonic and Peripatetic definitions of human soul in the first eighteen chapters of book I, Nifo presents in chapter 19 the true definition of soul. The latter is eternal, not «parte ante», but only «parte post», while the goodness of the first mover and the work of nature cooperate in the creation and infusion of rational soul in body. Then, in chapter 28, he points out that rational soul originates from within as well as from without: the essence of soul is generated by the first cause, its specific application and determination to the body depends upon secondary causes (celestial bodies) operating on the body.

Book II presents a lengthy discussion of the views of Plotinus, Averroes, other Arabs, and the Latin Averroists (including Jandun, and possibly Siger) on the relation between body and rational soul, and on that between intellect and *cogitativa*. After a confutation of the followers of the Commentator with arguments taken from his own work, Nifo argues that human soul stands halfway («in orizonte») between the forms that are fully immersed in matter and the forms of the celestial bodies that are operationally independent. Human soul is an individual form, but universal inasmuch as it is a «potestas quaedam lucis spiritualis». Accordingly, human soul is mixed up in matter but separate as to its specific capabilities.

Quite enigmatically, at the outset of book III Nifo presents the opinions of the followers of Amalric of Bena, and of the unknown Alexander of Rhodes and Theophilus² concerning the coincidence of God and world-soul. After an analysis of the views of Themistius, Simplicius, and other Platonists, as well as of Siger's interpretation of Averroes, Nifo presents the position of the Commentator. After doubts, solution of doubts, and ensuing destruction of the latter, Nifo states in chapter 31 that there are as many rational souls as there are men (against Averroes

¹ In later editions the first five books correspond to the treatises of book I of the 1503 edition. In this latter edition book II was divided in three treatises: the ten chapters of tr. 1 correspond to the first ten chapters of book VI of the later editions, the fifty-two chapters of tr. 2 to the chs. 11 to 62, and the nine chapters of tr. 3 to chs. 63 to 71.

² In his *De anima* commentary, Nifo mentions the same authors and he attributed them two works; cf. NIFO, *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in III libros Aristotelis De anima*, cit., fol. 147ra: «[...] Theophilus in libro 9. De Manicheis, et Alexander graecus patria Rodius in libro antiquo suo de hoc, dixerunt intellectum esse materiam, et maxime Deum [...]».

and Themistius), that rational souls are not specifically different, that they do not leave and enter the bodies, that rational soul is the vital and intrinsic form of the body, and that it is connected to the whole body.

The relatively short book iv analyzes the views of Plato, and of the ancient and medieval (mainly Arabic) Peripatetics. After Averroes' true position, Nifo establishes that this doctrine contradicts truth and natural philosophy. The (multiplied) rational soul derives from divine seed, is different from God and the separate intellects, and possesses a double faculty: one to become and one to make all things. Furthermore, human intellect provides things with spiritual being, while the potential intellect is both separate and a faculty of soul.

Book v starts with a confutation of the doctrine of intelligible species, as defended by Jandun and other Latins. After a brief discussion of Themistius' doctrine of the speculative intellect, Nifo set out an extensive analysis of doubts on Averroes' view of the speculative intellect (chs. 14 to 33). Once assessed the issues of self-knowledge and the practical intellect, Nifo solves the arguments for species derived from Averroes. Then, suddenly in chapter 41, contained in a scant pair of columns, the reader is surprised to find stated as '*veritas*' the need for intelligible species. The vast number of arguments against the species in previous chapters is in stark contrast with Nifo's bald justification of his adopting the doctrine of intelligible species: he simply declared that Averroes' interpretation of Aristotelian psychology cannot be upheld. In other words, this means that he accepted the species only for reasons of philosophical conformism. And this explains why, in the final chapters, Nifo argues for an identification of species and cognitive act.

At the outset of book vi the 'state' or the felicity of the human soul is qualified by Nifo as a honorable, appetible, and difficult topic. After a summary discussion of the opinions of those who entertain the mortality of soul, the position of Siger, who identified felicity with God, is discussed. Then, thirteen doubts on Averroes are formulated, the analysis of which takes almost forty chapters (24 to 62). When the speculative intellect is sufficiently developed, we know the agent intellect through the essence of the speculative intellect as the efficient cause of the speculative intellect and also through the essence of the agent intellect itself as the formal and final cause of the speculative intellect. This grounds the successive ascent of human soul through the hierarchy of the intelligences, leading up to a total and non-supernatural '*adeptio*', namely intuitive knowledge of the separate substances and God. Thus, man becomes the '*nexus*' of spiritual substances and material beings (ch. 52). In ch. 63, Nifo presents the Aristotelian view, which is based on the following doctrines: the rational soul is multiplied, is created with the body, and contains known things in potency. Embracing vegetative, sensitive and intellectual capabilities, human soul has several appetites, the lower participating in reason. In the final chapters Nifo argues that human soul knows '*accidental*' intelligibles (quiddities of sensible things) as well as beings that are intelligible *per se* (God, the intelligences). Rational soul develops through knowledge of intelligibles in time (natural science) and continuum (imagination) up to metaphysical intelligibles, when the speculative intellect is formed, and

then through the separate substances till the first intellect. Finally, Nifo states that those who do not acquire beatitude in this life, do not even reach it in the afterlife either.

4. ARGUMENTATIONAL STRATEGIES

Nifo's psychological investigations, as those of the majority of his fellow Aristotelians, consist mainly of commenting upon (authoritative) texts. In effect, Nifo's *De intellectu* is a classical example of a Peripatetic treatise of the late medieval, early modern era. His views are developed in a continuous dialogue with Ancient and medieval authors, and thus the dynamics of his argumentations is characterized not only by discussion and analysis of positions, but also by confutation, solution, and (when appropriate or possible) demonstration of views, arguments, counter-arguments, and doubts.¹ These typically scholastic techniques presuppose the existence of more or less authoritative or dominant views, but not at all a blind acceptance of one or more specific authorities. It cannot be denied, however, that in the economy of *De intellectu* religious creed plays a crucial role.

Nifo's central systematic view in *De intellectu*, namely the creation and multiplication of rational soul and its relation to the body, apparently comes out of the blue, as it is dictated by Catholic faith only and not really argued for. The essential is to be found in the central chapters of Book I, where in ch. 17 Nifo states that the relationship between the rational soul and the body is instituted by God.² In the following chapter, he says that he does not 'want' soul to be created simultaneously with the body, but created and then infused.³ Thus, it does not come as a surprise that in ch. 20 he openly admits his reluctance to develop proofs ('demonstrationes') for his view on the relationship of rational soul and body, as it concerns a mystery which cannot be proved.⁴ Accordingly, at the end of this chapter

¹ For dazzling examples of this procedure, see book II, chs. 16-17 (formulation of solutions and their proof, then the solutions destroyed by the Averroists), book III, chs. 18-19 (Siger's position explained and challenged with twenty-seven arguments), book III, chs. 26-27 (solution of doubts against Averroes' position and the ready destruction of the latter), book V, ch. 16-33 (the solution of all doubts on Averroes' position).

² *De intellectu*, cit., fol. 9v: «Rationalis anima corpus vivificat necessitate naturae, non simpliciter sed ex suppositione, quemadmodum et Deus secundum nos necessitate ordinis naturae etiam animam rationalem praebet corpori in Deo, ut sequatur complementum naturae cur hoc tempore, et cur huic corpori patet».

³ *De intellectu*, cit., fol. 9v: «Nec volo quod rationalis anima simul natura cum corpore facta sit, sed prius natura creata, et in secundo signo infusa».

⁴ *De intellectu*, cit., fol. 10r: «Quod rationalis anima simul cum corpore ac in corpore oritur, ut dixi, non expectes a me demonstrationes, nec decebat hoc esse demonstrabile, quod enim meritum ac nostrae fidei praemium adepti fuissimus. Propter quod tanquam arcanum sibi Deus retinuit nec hoc revelare iussit nisi credentibus, verum licet indemonstrabile hoc sit, persuaderi id potest forte melioribus syllogismis quam his, quibus philosophi utuntur ad oppositum huius. Persuademus ergo primo hoc modo quaecunque ad aliquid sunt omnino simul sunt ac simul incipiunt eo enim ictu quo sol oritur nobis et dies».

Nifo concludes that about its truth one can only be persuaded.¹ Similarly, also the view of the origin of rational soul in the semen can be confuted with probable arguments only.² And elsewhere, Nifo even suggests that the immortality of the rational soul cannot be proved.³ It should be noted, however, that Nifo's use of probable arguments is not always dictated by faith, but constitutes in a certain sense a central stance of his methodology: «Intentio enim mea non est semper demonstrare, sed apparentiorem intellectum accipere in dictis Peripateticorum, ac magis a contradictione remotum».⁴

Nifo's view of a created and infused rational soul has far-reaching consequences, as it invests nearly all psychological issues. As said before, Nifo develops this view in opposition and in alternative to his early Averroism, which in *De intellectu* is rejected because in contradiction to truth and natural philosophy.⁵ Now, his rejection of Averroism not only entails that he explicitly rejects what Averroes endorsed, but in some specific cases also that he implicitly entertains what is to be rejected on Averroistic grounds. His most peculiar acceptance of the doctrine of intelligible species in book v is a clamorous case in point.⁶

Nifo's more specifically technical methodology for psychological research in *De intellectu* is essentially inspired to principles of Aristotle's *Organon*, the treatises of which for the rest have been intensively commented by him.⁷ Indeed,

¹ *De intellectu*, cit., fol. 10v: «Verum fideli sat est id credere, inquantum ex divinis sapientibus reperitur approbatum, nec me reputes id credere ex persuasionibus nunc inductis. Sed id credo, quoniam verum a theologis nostris approbatum repertum est».

² *De intellectu*, cit., fol. 12v: «Sed rationalem particulariter esse ex semine effluxam, rationes ergo omnes concludunt verum, sed non contra eos, ut recte intelligentes cognoscere possunt. Ego autem considerans, et magno tempore investigans, credo contra eos demonstrationes nondum esse. Verum esse argumenta quaedam probabiliora illis quae inducunt pro se, ut legentibus rationes meas statim apparebit».

³ *De intellectu*, cit., bk. vi, ch. 45, fol. 62r: «Foelicitas enim non tollit omnem privationem nisi possibilem homini in eo quod homo, modo immortalitas apud philosophos repugnat homini secundum esse individuum, hoc enim est fide perspicuum, tantum non ratione naturali demonstratum». See however, book i, chs. 8 and 10 for rational arguments.

⁴ *De intellectu*, cit., bk. iv, ch. 20, f. 40ra.

⁵ *De intellectu*, cit., bk. iv, ch. 23, fol. 41va: «Hucusque quid potuit Averrois sentire diximus et secundum principia eiusdem positionem explanavimus, sed quia positionem Averrois totam esse contra veritatem et naturalem philosophiam monstravimus. Ideo supposito quod rationalis anima sit multiplicata, et simul cum corpore incipiens et quod sit forma corporis humani, dans esse in qua terminatur sensitivum et vegetativum, tanquam in termino ultimo et fine totius naturae progressus, oportet nunc veritatem exponere».

⁶ *De intellectu*, cit., bk. v, ch. 41, fol. 52v: «Et quia nos concedimus totum oppositum illorum principiorum, ideo ut expositores dicunt concedimus totum oppositum conclusionum. Conclusiones enim sequuntur ex principiis, et ideo dicimus aliud esse intellectum, aliud quo intellectum intelligitur». See also bk. vi, ch. 62, fol. 66r: «Tractatus enim De foelicitate sequitur tractatum De intellectu. Ideo concessis principiis suis, quae diximus in libro De intellectu, sequuntur omnia haec, et quia destruximus omnia principia eius ibidem, ideo per totum hoc non plus volumus habere, quam quod haec sit mens Averrois quae sequitur ex principiis eius, cum quo tamen stat esse errorem purum, sicut in sequentibus ostendemus».

⁷ E. DE BELLIS, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Firenze, 2005, pp. 63-67, 141-146, 169-172, 203-205, 213-217.

most of his argumentations develops through syllogistic reasoning, and are thus based upon two definitions or statements (the premises) which are assumed to be true (or the truth of which is demonstrated preliminarily) and which thus lead to a conclusion. However, two other, frequently recurring, dialectical techniques merit particular attention. First, Nifo eliminates (or 'destroys', as he prefers to define it) many views and theories through a «*reductio ad absurdum*». As a rule, the latter is based upon an argumentation which runs more or less as follows: if P exists or is true, it is either Q or R, and as both possibilities are impossible or false, P cannot be accepted because utterly absurd.¹ Second, frequently Nifo's bases the plausibility of a view on analogy. For example, like corporeal operations, such as walking, cannot exist without the body, so incorporeal (i.e.: intellectual) operations cannot have to do anything with the body.²

Besides logical techniques, something needs to be said about the role of empirical evidence. As said earlier, Nifo's psychology, as that of his fellow Aristotelians, was essentially bookish. Yet, reference to empirical grounds is not totally absent in *De intellectu*, although quite rarely so. A fine example is the argument in book I, ch. 22, for the mortality of intellectual soul: a physical agent which can deprive a form of its operation (note that the body compromises the mind's rational activity in drunkenness and malady), should be viewed as capable to generate this form. Shortly afterwards, this argument is confuted: the body may cause a decay of mental operation, but not of the aptitude for the latter.³

Finally, Nifo develops some remarkable thought-experiments. In particular the one expounded in ch. 8 of book v, functional in the demolition of the doctrine of the intelligible species, merits some attention. Apparently unsatisfied with his earlier arguments, Nifo proceeds to demonstrate, in a sort of thought-experiment, that the doctrine of intelligible species leads to intractable contradictions whenever one tries to determine how the same object can be effectively known by different persons.⁴ Analyzing this far from hypothetical situation, Nifo argues that no acceptable numerical ratio can be established between the mediating species and the intellection (or intellections), because the intellection of one and the same thing by three different persons inevitably leads to contradiction, whichever combination of one or three intellections and one or three species is chosen.⁵

¹ See the destruction of the doctrine of intelligible species attributed to Jandun in book v, ch. 8.

² *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 10. See also ch. 7 in the same book.

³ *De intellectu*, cit., bk. I, ch. 29.

⁴ The doctrinal background of this problem is JANDUN, *Super libros De anima subtilissimae quaestiones*, cit., III, q. 10, cols. 279-285, and TADDHEUS DE PARMA, *Quaestiones de anima*, ed. S. Vanni Rovighi, Milano, 1951, q. VI, p. 64.

⁵ *De intellectu*, cit., bk. v, ch. 8, fol. 43v.

GIROLAMO CARDANO, *Liber de ludo aleae*, a cura di Massimo Tamborini, Milano, FrancoAngeli, 2006, 240 pp.

PIÙ che un trattato sul calcolo delle probabilità applicato al gioco d'azzardo, il *Liber de ludo aleae* di Girolamo Cardano si presenta come un saggio di analisi morale o un esercizio di psicologia sperimentale. Massimo Tamborini sottolinea la dimensione filosofica dell'opera nell'introduzione alla sua nuova edizione critica del *De ludo aleae* (p. 30). Sulla base del materiale documentario a disposizione, Tamborini ricostruisce meticolosamente le fasi della composizione del testo, iniziato tra il 1524 e 1525, rielaborato a partire del 1562 durante il soggiorno a Bologna, portato a termine tra il 1566 e il 1571, e infine pubblicato postumo a Lione nel 1663 nell'edizione delle opere di Cardano curata da Charles Spon. Tamborini distingue nell'opera le considerazioni di natura matematica da quelle più propriamente esistenziali. Nonostante intorno al 1570, con la pubblicazione dell'*Opus novum de proportionibus*, Cardano avesse raggiunto l'apice nell'«approccio aritmetico-geometrico» applicato ai vari ambiti dell'esperienza osservativa (dalla farmacologia alla musica), Tamborini nota, tuttavia, come nel *De ludo aleae* Cardano dimostri la precisa volontà di separare la componente strettamente matematica – dove rientrerebbe a buon diritto la ricerca sui possibili modi di anticipare e controllare fenomeni caratterizzati da ricorrenze più o meno costanti – dall'aspetto più propriamente ludico. Riguardo all'importante questione se il *De ludo aleae* abbia in qualche modo contribuito alla discussione sull'ambito e i limiti del calcolo delle probabilità, discussione che si sarebbe sviluppata nel corso del XVII secolo, Tamborini mette in guardia dall'inserire Cardano in facili schemi storiografici costruiti su presunti precorriti e anticipazioni, e osserva giustamente come occorra condurre ulteriori ricerche sulla circolazione manoscritta dell'opera prima della sua pubblicazione nell'edizione Spon per giudicare l'impatto strettamente matematico dell'opera.

Il gioco è per Cardano un'attività eminentemente sociale. Non sono certo i 'solitari' a richiamare la sua attenzione. Anzi, secondo Cardano non è in realtà possibile giocare da soli. La situazione di gioco presuppone compagni di gioco (*collusores*) e spettatori (*astantes*). Si inizia da una condizione di parità (*aequalitas*) per muovere nel corso del gioco verso un'inevitabile asimmetria delle parti (*inaequalitas*). Tuttavia, non appena si entra nella situazione di disuguaglianza (vale a dire, uno dei giocatori vince e l'altro o gli altri perdono), si finisce nella condizione dilemmatica di non poter che ricoprire le parti dello «sciocco» o dell'«ingiusto»: si diventa *stultus* se la condizione volge a favore dell'avversario, *iniustus* se a proprio favore (p. 52). Un'altra tipica struttura dilemmatica esaminata da Cardano è quella per cui «alcuni godono di risultati inaspettati» mentre altri «vengono privati di quanto si attendevano» (p. 73).

Inevitabilmente, la strutturale asimmetria della situazione di gioco conduce allo scatenamento delle passioni, e spesso delle passioni meno nobili e più aggressive. Lungi dal liberare l'uomo dagli istinti, il gioco ve lo fa ripiombare. Se c'è una catarsi, non è perché la mente perda coscienza della propria attività nella foga del gioco (questo per Cardano non sarebbe in realtà disinteresse, ma un sintomo di alienazione e un preludio di compulsione). Se poi, oltre ai giocatori, si aggiungono gli spettatori, il gioco diventa allora una vera e propria arena in cui le passioni si alimentano di sospetti, frustrazioni, attese e risentimenti. C'è chi parla troppo, chi esplode in accessi d'ira, chi inveisce contro Dio, chi rimane in assoluto e inquietante silenzio, chi prende in giro l'avversario (p. 87). Se il gioco d'azzardo è deleterio da un punto di vista sociale e della vita civile, esso può però avere delle utili applicazioni in campo psicologico e terapeutico, in momenti di particolare tensione emotiva. Ma, di nuovo, sbaglierebbe chi pensasse che Cardano si serva del gioco come distrazione o rilassamento. Il trattamento funziona in virtù di un principio latamente omeopatico. La follia del gioco cura la follia della mente. Il gioco di cui parla Cardano è quello che, lungi dall'allentare la tensione, funge da surrogato per l'incolmabile vuoto del desiderio e semplicemente sostituisce una dipendenza mortale con una meno deleteria: «In momenti di grave ansia e depressione, quando anche le menti più elevate diventano preda delle passioni, il gioco d'azzardo è più efficace nell'allontanare le angosce che ci tormentano di quanto non lo sia il gioco degli scacchi perché il gioco d'azzardo ha una componente di fortuna e attesa». E Cardano precisa che in queste situazioni i giochi che implicano un esercizio fisico sarebbero pericolosi e poco sani (*insalubri et periculosi*) (p. 56). Se il lettore crede di scorgere un tocco di ironia in queste considerazioni, l'ironia è puramente involontaria. Quando afferma che la persona in preda a disperazione esistenziale, piuttosto che giocare a palla o farsi una bella corsa all'aria aperta, farebbe meglio a giocare a dadi chiuso in casa in compagnia di cefi più o meno pericolosi – un quadretto a cui l'autore ci ha spesso abituato nelle sue opere – un tale suggerimento di profilassi medica va preso assolutamente alla lettera, senza leggervi allusioni satiriche o doppi sensi. Non solo dunque Cardano non è Thomas More, ma non è nemmeno Francesco Berni o Pietro Aretino. Sembra di capire che Cardano consigliasse l'uso del gioco d'azzardo come rimedio all'angoscia proprio perché il senso d'essere in completa balia della fortuna e di non poter esercitare alcuna forma di controllo sulla propria vita aveva per lui un forte potere terapeutico. È per questa ragione che Cardano esclude dal novero dei giochi 'terapeutici' alcuni giochi di carte in cui si richiede l'esercizio di un certo livello di abilità e intenzionalità (*industria, memoria e ars*). Il miraggio di esercitare un limitato controllo della situazione, lungi dall'eliminare l'ansia, la rinfocola creando un senso di eccessiva sicurezza di sé (p. 79).

Per gli studiosi di cultura materiale e storia sociale, il trattato è una fonte preziosa di informazioni riguardanti il tipo di giochi, il modo di giocare, il modo di barare, il modo di scoprire trucchi e inganni, perfino le varie differenze regionali nel giocare e le corrispondenti differenze linguistiche: *latrunculi*, *fritillus*, *primiera*, *fluxus*, *basetta*, *triumphus*, *trapola*, *tarocchi*, *sbaraglio* e *sbaraglino*, *tocadiglio*, *canis Martius*. Cardano divide i giochi in base all'esercizio dell'ingegno

(gli scacchi) o al puro affidarsi alla fortuna (dadi). I principali giochi di fortuna esaminati da Cardano sono le carte (*chartae*) e quelli giocati con vari tipi di dadi (*tali* e *tesserae*), lanciati con o senza bussolotti (*fritilli*). Il gioco dei dadi, precisa Cardano, è più «aperto» dei giochi di carte perché questi fanno uso di 'imboscate' e tranelli e godono di una dimensione 'occulta' (pp. 66, 77). Inoltre, il gioco dei dadi richiede una certa divinazione del futuro, mentre i giochi di carte presuppongono l'abilità di divinare il presente. Infine, il gioco degli scacchi supera tutti gli altri in termini di *subtilitas* in quanto dipende pochissimo dall'arbitrarietà del caso (p. 80). In casi come questi, dove l'analisi concettuale si mescola con dettagliate descrizioni di pratiche culturali e sociali, il lettore non potrà fare a meno di ringraziare le copiose note informative con cui Tamborini ha corredato il testo di Cardano.

GUIDO GIGLIONI

★

Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze delle natura, a cura di Alessandro Pastore e Enrico Peruzzi, Firenze, Olschki, 2006, 364 pp.

GIROLAMO FRACASTORO è l'espressione più piena dell'intellettuale poliedrico del Rinascimento. Nato a Verona nel 1478 e morto a Incaffi nel 1553, Fracastoro studiò nell'ateneo patavino dove fu lettore di logica e *conciliarius anatomicus* fino al 1509. Per i suoi studi medici come il poema *Syphilis sive de morbo Gallico* (Verona, 1530) e il *De contagione, contagios morbis et eorum curatione* (Venezia, 1546) divenne uno dei medici più famosi del Rinascimento, tanto da essere nominato nel 1545 medico ufficiale del concilio di Trento. *L'Homocentricorum sive de stellis* (Venezia, 1538) e il *De sympathia et antipathia rerum* (Venezia, 1546) sono la testimonianza dell'impegno di Fracastoro nella filosofia naturale. Nell'*Homocentricorum*, Fracastoro sviluppa un sistema antagonista rispetto alla teoria tolemaica rifacendosi alle proposte di Eudosso e di Callippo mentre nel *De sympathia* afferma l'esistenza di un universo armonico e omogeneo in tutte le sue parti, governato da cause fisiche che escludono ogni spiegazione di tipo sovranaturale. Gli interessi puramente filosofici di Fracastoro sono esposti nella trilogia dei dialoghi *Naugerius sive de Poetica*, *Turrius sive De intellectione* e *Fracastorius sive De anima* pubblicati postumi nel 1555.

Il libro, curato da Enrico Peruzzi e Alessandro Pastore, è la raccolta di ventuno studi presentati al convegno internazionale organizzato in occasione del 450° anniversario della morte di Fracastoro a Verona e a Padova fra il 9 e l'11 ottobre 2003. La molteplicità degli interessi di Fracastoro durante la sua vita ha imposto ai curatori del libro un approccio interdisciplinare fra scienza naturale e filosofia. Il libro è organizzato in quattro sezioni. La prima parte indaga la vita e il contesto familiare e sociale nei quali si è formato Fracastoro. La seconda parte esamina gli studi medici di Fracastoro e le sue indagini sulle scienze naturali. La terza sezione tratta della riflessione filosofica fracastoriana mentre l'ultima parte la ricezione della sua opera fra Settecento e Ottocento.

Poche ricerche biografie sono innovative e avvincenti come i tre articoli pubblicati nella prima sezione. Il primo articolo è *Girolamo Fracastoro nel contesto: la famiglia e gli studi* di Gian Maria Varanini. Varanini ricostruisce in modo mirabile le vicende della famiglia Fracastoro dalla fine del XIII secolo. A partire dalla seconda metà del Duecento si afferma a Verona, a fronte del declino politico dell'antica aristocrazia, una nuova élite formata da gruppi di famiglie di notai, commercianti, artigiani e medici. Fra queste famiglie c'è la famiglia di Fracastoro. A partire dal 1438, dopo alcune simpatie per la famiglia dei Gonzaga, i Fracastoro furono saldamente inseriti nel ceto dirigente cittadino che assicurava appoggio alla Serenissima Repubblica di Venezia. Non esiste una tradizione familiare che possa spiegare gli interessi scientifici del giovane Fracastoro. Egli nacque da Paolo Filippo Il Fracastoro e da Camilla Mascarelli. Il nonno materno, Montorio Mascarelli, fu una figura importante per la famiglia dei Fracastoro. Fu rettore dei giuristi a Padova ed ebbe un costante scambio epistolare con umanisti del calibro di Ludovico Foscarini, Lionello d'Este, Iacopo Alvarotti, Iacopo Antonio Marcello e Vittore Barbaro. La biblioteca del Mascarelli potrebbe essere, secondo Varanini, una delle fonti più significative della formazione di Girolamo sebbene alla stato attuale degli studi non esista alcun inventario che possa provarlo. Varanini si sofferma sulle dimore di Girolamo, da quelle giovanili a Padova per gli studi universitari a quelle delle contrade di S. Agnese Extra, S. Maria della Fratta e S. Eufemia nella maturità. Una menzione particolare meritano i soggiorni degli ultimi vent'anni della vita di Fracastoro nel territorio gardesano fra Malcesine e Incaffi dove fu più intensa la sua attività letteraria e filosofica. Varanini conclude il suo articolo con l'esame del contesto culturale medico a Verona e Padova alla fine del quindicesimo secolo. Padova ospitava in ruoli universitari prestigiosi medici provenienti da Verona e vicini alla famiglia di Fracastoro quali Gabriele Zerbi, Girolamo della Torre e Alessandro Benedetti.

In pochi autori il paesaggio naturale gioca un ruolo fondamentale come nell'opera di Fracastoro. Nei suoi scritti egli trae spunto dalla natura circostante per l'indagine di problemi medici e filosofici. La produzione scientifica di Fracastoro fu elaborata in modo particolare nelle zone del Garda e ad esse è dedicato l'articolo *Luoghi fracastoriani nell'area Baldo-Benacense* di Vasco Senatore Gondola. Il padre di Fracastoro possedeva una villa ad Incaffi, località defilata e protetta fra il lago di Garda e il monte Baldo, nella quale il giovane Girolamo soggiornò saltuariamente nella sua giovinezza. La villa di Incaffi divenne dimora pressoché stabile a partire dal 1529 quando il pericolo di peste ricomparve nella città di Verona. Fracastoro ebbe anche l'opportunità di stabilirsi per un breve periodo a Malcesine presso la dimora del vescovo di Verona Giberti. Il luogo più significativo per le opere fracastoriane è il possedimento dei Della Torre a Ferrara di Monte Baldo, descritta nel *Naugerius*, nel quale Fracastoro ambienta la trilogia dei suoi dialoghi filosofici.

Uno degli ambienti più determinanti per la formazione culturale di Fracastoro fu senz'altro l'ateneo patavino al quale Giuseppe Ongaro dedica l'articolo *Girolamo Fracastoro e lo studio di Padova*. Ongaro si basa su gli *Acta graduum* per ricostruire la vita universitaria di Fracastoro, dalle lezioni seguite alle relazioni e amicizie stabilite. La prima traccia del soggiorno padovano è datata da Ongaro 17

agosto 1496, giorno in cui si addottorò Giovanni Antonio da Monzambano amico di Fracastoro. Fracastoro dovette frequentare Padova per almeno otto anni, cinque anni per la laurea in *artibus* e tre per la laurea in medicina. Egli si inserì subito nel gruppo di medici veronesi fra i quali spiccavano gli amici Della Torre. Il 5 novembre 1502 conseguì la laurea in arti e nel 1505 in medicina. Egli frequentò le lezioni di Pietro Trapolin, Benedetto Triaca, Antonio Fracanzani, Girolamo Bagolino, Giovanfrancesco Burana e Pietro Pomponazzi. Sebbene rapporti diretti con il Peretto non siano pervenuti, sono documentate le amicizie con gli allievi e compagni di Pomponazzi quali Gaspare e Marcoantonio Contarini. Ongaro analizza successivamente i due incarichi di Fracastoro tenuti nello studio patavino, quello di lettore di logica e quello di *conciliarius anatomicus*.

Sulla sezione *Tra conoscenza del corpo e studio della natura* mi soffermerò solo brevemente. Concetta Pennuto tratta de *La natura dei contagi in Fracastoro*. L'autrice analizza il *De sympathia* e lo inserisce nella riflessione rinascimentale ermetico-neoplatonica basata sulla concezione animata e armonica del cosmo. Del *De contagione* rintraccia le fonti nell'opera *De causis procatartidis* di Galeno e nei *Problemata* di Alessandro di Afrodisia. Il contagio è il passaggio di una stessa infezione da un corpo all'altro dovuta alla putrefazione causata da *aliena caliditas* (p. 63). L'articolo di John Henderson è dedicato a *Fracastoro, il legno santo e la cura del "mal francese"* nel quale descrive la metodologia medica e le cure prescritte da Girolamo nella cura della sifilide. Alessandro Pastore analizza il ruolo di Fracastoro nel concilio di Trento nell'articolo *Il consulto di Girolamo Fracastoro sul tifo petecchiale (Trento, 1547)*. Ida Mastrorosa è l'autrice dell'articolo *Girolamo Fracastoro e la tradizione epidemiologica antica sull'Elephantiasis* nel quale indaga la metodologia del capitolo tredicesimo del *De contagione* dove Fracastoro nega l'identificazione della sifilide con l'elefantiasi. Mario Di Bono analizza i *Temi e fonti dell'Homocentrica di Fracastoro*. L'autore esamina l'opera *De motibus* di Giovan Battista Amico, il *De orbibus* di Alessandro Achillini, il *De motibus caelorum* di Alpetragio e il *Trattato sulla sfera* di Sacrobosco. Nell'analisi degli *Homocentrica*, Di Bono ricostruisce il panorama degli studi astronomici alla fine del quindicesimo secolo. Luca Ciancio e Silvia Sartori riscoprono l'importanza di Fracastoro nella storia della geologia rispettivamente in *Un interlocutore fiammingo di Fracastoro: Il medico Iohannes Goropius Becanus (1518-1572) e la teoria dell'origine organica dei fossili* e in *Girolamo Fracastoro e l'origine dei fossili in una testimonianza di Torello Saraina*. In *Una controversia veronese su ginnastica e medicina*, Alessandro Arcangeli indaga una pagina poco nota della storia della ricezione della figura e delle idee di Girolamo Fracastoro che riguarda due dibattiti sulla ginnastica e sulla medicina con Antonio Fumanelli e Bartolomeo Gaioni.

La sezione sulla riflessione filosofica di Fracastoro è aperta dall'articolo di Cesare Vasoli, *Il Turrius e la logica come strumento del sapere "naturale"*. Vasoli riconduce il dialogo *Turris sive De intellectione* alla grande tradizione peripatetica patavina. Oltre alle fonti aristoteliche egli individua influenze delle conoscenze dirette dei dibattiti sulla dialettica e sull'*inventio* dopo la diffusione del *De inventione* di Agricola, dei primi scritti dialettici di Melantone e della *Dialectica* di Giovanni Cesareo (p. 177). Il *Turrius* è dedicato all'analisi delle singole forme logiche che permetto-

no alla mente umana di raggiungere una conoscenza sempre più fondata e sicura. Fracastoro contesta le dottrine sostenute dai peripatetici che affermano l'esistenza di un intelletto agente separato capace di concepire le *species intelligibiles* e i *simulachra* sensibili. Le specie e i fantasmi non esistono in un intelletto astratto bensì solo in quelli concreti di Socrate, di Platone e di Callia. Per Fracastoro, come per Aristotele, la cognizione dell'universale è l'operazione fondamentale dell'intelletto umano. Le *species* accolte nell'intelletto sono i *simulachra* sensibili però presenti in modi diversi. Vasoli si sofferma nell'analisi dei quattro principali procedimenti logici esposti nel *Turrius*: esempio, entimema, induzione e sillogismo. Il ricorso all'esempio è tipico del discorso persuasivo dei retori e dalle persone meno colte e sembra appartenere come procedimento anche agli animali. L'entimema è un procedimento logico mediante il quale a partire da poche osservazioni si ha materiale sufficiente per formulare un giudizio. Esso è tipico dei bambini e dei bruti ma la sua validità è indiscussa. L'induzione è il procedimento che presuppone l'osservazione di tutti i casi possibili attraverso cui i molteplici casi separati conducono a concepire un tutto unico. Il ragionamento logico perfetto è, infine, quello sillogistico che dalle premesse deduce in modo necessario le sue conclusioni. Induzione e sillogismo sono, secondo Fracastoro, processi logici tipici dell'uomo. Vasoli sottolinea il valore epistemologico delle radici sensitive e sperimentali della conoscenza umana in Fracastoro e la loro continuità con gli aspetti tipicamente razionali.

L'articolo di Loana Liccioli, *Organi della conoscenza e operazioni della mente nel dialogo Turrius sive De intellectione*, indaga le varie facoltà conoscitive. Liccioli sottolinea l'importanza della facoltà immaginativa come mediatrice fra l'impressione sensibile e l'elaborazione cognitiva. Le sue tre operazioni principali sono la *subnotio*, la *memoria* e la *reminescentia*. L'opera fracastoriana è poi analizzata alla luce del *De memoria* di Aristotele. È chiaro secondo Liccoli come la struttura della conoscenza sia plastica ed estremamente sensibile alle sollecitazioni dei sensi e capace di determinare risposte somatiche attraverso variazioni di funzionalità (p. 215) (vedi anche Guido Giglioni, *Immaginazione, spiriti e generazione*, «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, 37-57).

Enrico Peruzzi, autorità mondiale negli studi fracastoriani, analizza *La poetica del Naugerius tra platonismo e aristotelismo*. Peruzzi, curatore dell'edizione critica del *Naugerius sive De poetica* (Firenze, Alinea, 2005), ritiene che il dialogo non sia un semplice trattato sull'arte poetica, ovvero su come si deve scrivere in versi, ma sia un trattato sul valore epistemologico e metafisico della poesia. Più precisamente, il *Naugerius* indaga il valore e la forza della poesia come mezzo per raggiungere il Bello che si manifesta nella realtà. Trattando del processo attraverso il quale il poeta acquisisce il proprio *status*, Fracastoro confronta e concilia l'aristotelismo con il platonismo concependo entrambe le posizioni come complementari al fine dell'*ars poetica*. Le dottrine della *theia mania*, dell'ascesa al Bello, esposte nel *Fedro*, nel *Simposio* e soprattutto nello *Ione*, trovano, secondo Fracastoro, il loro necessario completamento nella dottrina aristotelica della *mimésis*, intesa come strumento per la ricerca del Bello. Peruzzi si sofferma sulle analogie fra i temi fracastoriani e quelli sviluppati dal nolano Giordano Bruno negli *Eroici furori*.

Simone De Angelis indaga i rapporti fra aristotelismo e platonismo in *La discussione di Girolamo Fracastoro sull'anima tra medicina e filosofia della natura all'inizio del dialogo*. De Angelis ricostruisce le fonti del *Fracastorius sive De anima* fra le quali sono evidenti il neoplatonismo cristiano e l'aristotelismo padovano. Alla definizione di anima di Aristotele come atto di un corpo che ha in potenza la vita (412a 19-21), Fracastoro inserisce le tematiche neoplatoniche della *Theologia platonica* di Marsilio Ficino. De Angelis analizza le influenze del *De immortalitate animae* di Pomponazzi e del *Tractatus de animae humanae indeficientia* di Crisostomo Javelli. Seguendo la proposta interpretativa di Peruzzi, l'autore afferma che Fracastoro non critica le posizioni di Pomponazzi ed Aristotele ma le vuole superare in nome dell'adesione alla dottrina cristiana rivelata (vedi Girolamo Fracastoro, *L'anima*, edizione critica a cura di Enrico Peruzzi, Firenze, Le Lettere, 1999, 11-71). La riflessione sull'anima umana di Fracastoro tende, secondo De Angelis, a congiungere il sistema aristotelico con quello platonico. La relazione fra la forma di un corpo e la sua anatomia è fondata sulla cosmologia fracastoriana cioè sulle intelligenze che muovono i corpi celesti e che ricevono il loro essere e la loro capacità operativa dall'anima del mondo (p. 244).

In *Ficin, Fernel et Fracastor autour du concept de semence: Aspects platoniciens de seminaria*, Hiro Hirai analizza il problema dei *seminaria* e dello spirito in Fracastoro nel contesto di un rinnovato interesse per il concetto di semenza nel sedicesimo secolo. All'inizio del ventesimo secolo l'interesse dei *seminaria* all'epoca di Fracastoro fu attribuito da Charles e Dorothea Singer alla diffusione dell'opera di Lucrezio. Hirai contesta questa ricostruzione e analizza la ripresa del concetto di semenza in altri autori contemporanei a Fracastoro come Jean Fernel e Paracelso e individua come fonte comune la cosmologia metafisica del platonismo di Marsilio Ficino.

Al lascito di Fracastoro sono dedicati i saggi di Gian Paolo Marchi su *Schede settecentesche per Girolamo Fracastoro*, Ivano Dal Prete su *Echi fracastoriani nelle cosmologie e nelle teorie della terra del Settecento*, Vivian Nutton su *Fracastoro in Manchester*, Gaetano Thiene su *Scoperta dell'America e diffusione della sifilide in Europa (1492-1494) nel Sulla storia de' mali venerei di Domenico Thiene (1823)* e Giuseppe Ferrari su *Lo studio e l'interpretazione di Girolamo Fracastoro nell'ambiente medico veronese tra Otto e Novecento*.

I contributi pubblicati nel volume forniscono l'immagine di un Fracastoro nuovo, più profondo e complesso, attento ad una vastità d'interessi che gli studi critici precedenti non avevano evidenziato. La ripresa del sistema di Eudosso delle sfere omocentriche, il sincretismo aristotelico-platonico, la ricerca di una logica per la scienza, gli esperimenti medici e geologici fanno di Fracastoro un uomo di scienza *tout court*, emblema intellettuale di un'età di passaggio fra l'antico e il moderno.

MARCO SGARBI

LORENZO CASINI, *Cognitive and Moral Psychology in Renaissance Philosophy. A Study of Juan Luis Vives' De anima et vita*, Uppsala, Uppsala University, 2006, 190 pp.

IL *De anima et vita* di Juan Luis Vives, uscito a Basilea nel 1538, simboleggia, a due anni dalla scomparsa del filosofo avvenuta nel 1540, l'apice filosofico di una ricerca intensa che si era espressa secondo i migliori canoni della cultura umanistica. La sua ricca produzione aveva toccato terreni a prima vista assai diversificati, dalla filologia al commento al *De civitate Dei* agostiniano, dal problema del pauperismo alle questioni della pace e della guerra, dall'educazione alla funzione del linguaggio. In realtà, guardando a fondo, le sue opere risultano profondamente intrecciate tra loro e non è raro rintracciare tematiche che attraversano, con esiti ovviamente differenziati, i testi in apparenza più diversi. La bibliografia critica corrispondente è copiosa, anche se non sempre di eccelsa qualità. Questo studio di Lorenzo Casini si distingue per precisi riferimenti al testo di Vives e alle fonti del filosofo spagnolo, come per altro è evidenziabile da altri interventi recentemente pubblicati da questo studioso, che risultano collegati alla ricerca che stiamo esaminando (cfr. infatti L. CASINI, *Emotions in Renaissance Humanism: Juan Luis Vives' "De anima et vita"*, in *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, eds. H. Lagerlund, M. Yrjönsuuri, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2002, pp. 205-228; IDEM, *Aristotelianism and Anti-Stoicism in Juan Luis Vives's Conception of the Emotions*, in *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, eds. J. Kraye and R. Saarinen, Dordrecht, Springer Netherlands, 2005, pp. 283-305; IDEM, *Juan Luis Vives' Conception of Freedom of the Will and Its Scholastic Background*, «Vivarium», 44, 2006, 2-3, pp. 396-417).

Il *De anima et vita*, collocato dal Casini nel dibattito culturale del Rinascimento e nel quadro dello studio dell'anima inserito nel filone della filosofia naturale di matrice aristotelica (*De anima* e *Parva naturalia*), è posto poi in particolare relazione alla prima età moderna, quando il classico tema delle passioni dell'anima sarà al centro della riflessione di alcuni dei maggiori filosofi del periodo. Casini da un lato usa l'insoddisfacente termine di «eclettismo» per denotare la posizione complessiva di Vives, dall'altro le più accettabili espressioni di «attenuato scetticismo» e di «forma cristiana di antintellettualismo» (p. 23) per evidenziare alcuni aspetti caratteristici della filosofia dello spagnolo (è questo il filone storiografico rappresentato in particolare da J. A. Fernandez Santamaria, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990).

L'autore, tuttavia, definisce correttamente il contenuto di questo testo come «a mixture of old material and new ideas» (p. 16), in costante riferimento all'osservazione e all'esperienza. E ciò non a caso, perché una delle caratteristiche di questo trattato dal titolo molto tradizionale, per altro esaltata talvolta con eccessiva enfasi da una parte della critica, è senza dubbio quella di rifiutare l'analisi della dimensione metafisica dell'anima per evidenziarne invece quella funzionale-operativa. Ora, il senso di fondo dell'operazione critica impostata dal Casini è quello di esplorare, nei limiti del possibile, le fonti cui Vives ha attinto per esaminare il

problema dell'anima, delle emozioni e delle passioni dell'uomo. Pur non citando i pensatori medievali, secondo l'autore, Vives era familiare con le loro tematiche, che aveva appreso del resto nel giovanile soggiorno parigino. Un'osservazione plausibile, se per esempio si tiene conto di come filosofi e soprattutto logici tardo medievali siano citati e discussi nella parte del *De disciplinis* che si occupa di dialettica. Questo naturalmente implica una difficoltà interpretativa, nel senso che la progressiva e sempre più convinta adesione di Vives al programma degli umanisti fa emergere in lui una valutazione estremamente severa verso certi esiti dell'analisi logica dei medievali che risulta compresa sotto la più ampia categoria dell'"antiscolastica". È noto come la polemica antiscolastica accomuni praticamente tutti gli umanisti da Petrarca almeno fino al Nizolio. Ma lungi dal costituire per Vives una critica preconcepita, quella contro i 'sofisti' dell'età di mezzo si fonda su una diretta conoscenza dei loro testi, rifiutati in nome di una concezione diversa del linguaggio (si pensi all'importanza decisiva di Lorenzo Valla) che, nel Rinascimento, assume i tratti complessivi di una vera e propria linguistica (occorre appena ricordare a questo proposito quel classico della storiografia contemporanea sull'Umanesimo che è rappresentato dalla ricerca di C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del xv e xvi secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968). Quindi ha ragione Casini a ritenere che il rapporto con i medievali sia importante per Vives, al di là degli scarni riferimenti diretti (specialmente nel *De anima et vita*). In particolare egli sottolinea come, nella relazione fra intelletto e volontà e a proposito del libero arbitrio, le discussioni scolastiche in generale e precise posizioni di Buridano in particolare siano state tenute in considerazione dal pensatore spagnolo (p. 117 sgg.). Quanto alla filosofia classica, l'autore mette bene in luce la posizione critica di Vives nei confronti degli stoici antichi e anche di Aristotele, e l'importanza rappresentata per lui da Cicerone, confermando così quanto emerge anche da parecchi altri testi dell'umanista. A questo proposito risulta utile la sottolineatura della distinzione tra emozioni e passioni che caratterizza la posizione di Vives. In questa ottica di lettura del fenomeno anima-vita che tiene conto della dimensione affettiva della psiche umana, pur non considerandola l'unica, lo studioso rimarca opportunamente il peso di alcune fonti antiche, quali Galeno, Plutarco e Nemesio di Emesa.

La convincente attenzione posta dal Casini sui riferimenti medievali dell'analisi dell'anima di Vives non deve però mettere in ombra l'impianto generale del *De anima et vita* che è sostanzialmente e fortemente umanistico, dove l'attenzione critica alle posizioni ficiniane o pomponazziane indica una trama di relazioni di grosso spessore ed un aggiornamento sui dibattiti recenti che caratterizza anche altri testi del nostro umanista. Inoltre l'innegabile complessità del progetto che intende cogliere dimensione cognitiva e struttura affettiva dell'anima, non deve lasciare in ombra la particolare attenzione che Vives ha voluto dedicare anche qui all'ingegno, alla memoria, al linguaggio. Una lettura intertestuale di certi passi di Vives è preziosa perché illumina la dimensione educativa e perfino pedagogica del suo messaggio, dal quale non si può prescindere. L'interesse educativo è infatti costante nel suo percorso intellettuale e non lo abbandona nemmeno negli ultimi anni della vita, tanto meno in alcune sezioni centrali del *De anima et vita*. Coeva al

De anima et vita (esce nel medesimo 1538) è infatti l'opera di Vives che ha riscosso in assoluto la maggiore fortuna, quei *Colloquia linguae latinae* che risentono indubbiamente di Erasmo e che lasciano la testimonianza più preziosa di quanto l'interesse per la formazione dell'uomo, a partire dal bambino, sia una delle più ricche eredità lasciate dalla cultura umanistica ai secoli della modernità.

VALERIO DEL NERO

★

DAVID RIJSER, *Raphael's Poetics. Ekphrasis, Interaction and Typology in the Art and Poetry of High Renaissance Rome*, Amsterdam, Barlaeus Pers, 2006, 510 pp.

IL volume offre un'interpretazione originale e fertile dal punto di vista metodologico di alcune opere realizzate a Roma da Raffaello Sanzio nei primi decenni del Cinquecento. Partendo dagli studi iconologici della scuola di Warburg (sui nessi tematici con l'antichità) e da quelli sul ruolo della committenza nell'arte rinascimentale, l'autore analizza il rapporto e, *a fortiori*, l'interazione tra queste opere d'arte e il pubblico contemporaneo. L'importanza del tema era nota sin dai lavori di John Shearman (va menzionato in particolare il suo *Only Connect... Art and the Spectator in the Italian Renaissance*, Princeton, 1992), ma in questo testo si affronta l'argomento da un'angolazione più specifica, vale a dire quella dei vari aspetti e livelli del rapporto tra poesia e pittura, con un'attenzione particolare per la poetica implicita di queste due arti gemelle.

Durante il Rinascimento l'arte figurativa antica era in gran parte scomparsa, mentre la letteratura antica era trasmessa quasi nella sua totalità. Ciò rendeva la letteratura antica una fonte inestimabile, non solo di descrizioni di opere perdute, ma anche di evocazioni dettagliate di scene, eventi, personaggi e così via. Il volume di David Rijser, affronta, in particolare, i nessi tra la poesia antica e quella neolatina e più specificamente analizza l'affinità tra le poetiche che caratterizzano sia la poesia che la pittura italiana del primo Cinquecento. L'antica poesia, in particolare quella di Orazio e Stazio, contiene un codice che struttura le opere e permette al pubblico di captare il messaggio dell'autore. Ciò vale – secondo Rijser – non solo per la poesia neolatina, ma anche per la pittura di quell'epoca.

Interpretare la pittura da un punto di visto 'letterario' non è una novità assoluta, ma di solito sono gli storici dell'arte a guardare alle lettere, mentre è piuttosto raro trovare esperti di lettere latine che si avventurano nel campo dell'arte. Sono infatti le competenze specifiche di Rijser, studioso di poesia latina di epoca classica e rinascimentale, che distinguono il suo lavoro da altri studi in questo ambito. Con un *exemplum* tratto dall'*Eneide* (lib. I, vv. 456-493), dove Virgilio narra del soggiorno di Enea a Cartagine, Rijser mostra, per esempio, che la poesia permette al suo fruitore di interloquire con e, addirittura, di trasferirsi nell'immagine descritta. Ma ancora, la poesia antica non forniva soltanto immagini all'artista rinascimentale, ma anche una 'grammatica' (implicita) in base alla quale lo spettatore era in grado di 'decodificare' il dipinto. Se si considera che l'opera d'arte

‘autonoma’, nel senso moderno del termine – come ricorda l’Autore – nasce non prima del Romanticismo, si può meglio riconoscere quanto nell’arte antica e rinascimentale gli aspetti comunicativi abbiano prevalso, in un certo senso, su quelli artistici. L’importanza della committenza rinascimentale non era limitata, per altro, al solo aspetto economico. In quell’epoca opere d’arte venivano commissionate con scopi precisi e, per così dire, extra-pittorici, che in generale possono essere individuati nel coinvolgimento dello spettatore in modo da comunicargli, o almeno suggerirgli, un messaggio dottrinale o ideologico. Quindi, l’arte rinascimentale presupponeva un contesto in cui, tra opera e spettatore, si stabiliva un rapporto intimo, nel senso specifico di ‘attivo’. Questo rapporto si articolava in una interpretazione dell’opera che permetteva la comunicazione del messaggio implicito. Pertanto, anche la poetica sottesa alle opere di Raffaello analizzate (tra cui gli affreschi nella *Stanza della segnatura*, *Isaia* nella chiesa di Sant’Agostino e *Galatea* ed altre opere nella Villa Farnesina) consiste in un sistema bi-direzionale all’interno del quale allo spettatore contemporaneo era richiesto di ‘finire’ l’opera attraverso un’interpretazione attiva. Quest’ultima era poi – come sostiene Rijser – sorretta da un uso oculato della tipologia che garantiva la continuità non solo tra l’arte antica e quella rinascimentale, ma più specificamente tra il mondo antico e quello contemporaneo. Tutto ciò doveva suggerire una linea ininterrotta tra Grecia, Roma antica e Roma cristiana, e quindi permetteva allo spettatore contemporaneo di rivivere sotto il pontificato di un Giulio II o un Leone X le vecchie glorie della civiltà antica, riproposte ormai a un livello superiore grazie all’avvento del cristianesimo. Ed era proprio questo *continuum* cosmico e storico a legittimare le aspirazioni culturali e politiche del committente.

Nel primo capitolo si evince, attraverso uno studio delle fonti poetiche e dell’epitaffio sulla tomba di Raffaello, il nesso intimo tra le due discipline ‘gemelle’, poesia e arte figurativa. Il capitolo seguente offre una nuova interpretazione della *Stanza della segnatura* (visualmente legata al *Cortile del Belvedere*) fondata sul nesso tra le opere di Raffaello e il commento di Tommaso Inghirami all’*Ars poetica* di Orazio. L’Autore argomenta che le connessioni tra poesia ‘profetica’ e pittura ‘profetica’ siano essenziali per un’adeguata comprensione non solo dell’iconografia della stanza (che si presta anche ad un’interpretazione tipologica) ma anche dello statuto dell’arte nel progetto politico e ideologico di Giulio II. In questo spazio l’arte di Raffaello assume la funzione di un *medium* che lega lo spettatore a un mondo ideale, vale a dire attraverso la visualizzazione della trascendenza.

Il capitolo poi dedicato alla Cappella Goritz si sofferma in modo dettagliato sulla preparazione intellettuale dei committenti e amici di Raffaello, con ampia attenzione al concetto di ‘Epoca d’Oro’ nella Roma giuliana e leonina e nella teologia d’epoca augustea. Il più esteso quarto capitolo analizza da vari punti di vista le decorazioni della Villa Farnesina (trattandola alla stregua di un *Gesamtkunstwerk*), in particolare quelle presenti nella *Sala di Galatea*, rintracciando nessi significativi con le poetiche implicite nelle *Silvae* di Stazio e nelle *Bucolica* di Virgilio. Ciò porta alla tesi audace, ma ben documentata ed argomentata, che questa sala sarebbe l’evocazione rinascimentale di un’antica collezione d’arte.

PAOLO SIMONCELLI, *Fuoriuscitismo repubblicano fiorentino 1530-1554*, vol. 1: 1530-1537, Milano, FrancoAngeli, 2006, 382 pp.

SALVATORE LO RE, *La crisi della libertà fiorentina: alle origini della formazione politica e intellettuale di Benedetto Varchi e Piero Vettori*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, 368 pp.

PAOLO SIMONCELLI'S *Fuoriuscitismo repubblicano fiorentino 1530-1554* marks his return to Early Modern issues, after over a decade-long hiatus devoted to historiographic studies on twentieth-century Italian scholars such as Giovanni Gentile, Delio Cantimori, and Renzo De Felice. This book sheds precious light on the vicissitudes of Florentine exiles after the fall of the Republic; their formation at the time of the return of the Medici; and their influence and power outside of Florence, especially in Rome. The author prefaces how this study – which is divided into two distinct volumes – has suffered a long and interrupted gestation. The first volume deals with events that separate the demise of the Florentine Republic (1530) from the tragic death of Alessandro de' Medici and the Battle of Montemurlo (1537). The second volume – not yet published but scheduled to be out shortly – should address the *fuoriusciti* from the elevation of Cosimo as Duke to the eve of the fall of Siena. Via impressive and extensive archival findings (most of which are unpublished documents from the *Mediceo del Principato* and *Carte strozziane* archives housed in the Archivio di Stato in Florence) and an attentive reading of contemporary historical accounts, Simoncelli carefully pinpoints how the *fuoriusciti* were not merely disgruntled exiles but an ideologically cohesive faction that espoused a precise political identity. The author reconstructs the strategies behind their attempts to overthrow the Medicean regime and questions their motivations, oftentimes trying to determine whether these were founded upon sheer opportunism or true Republican fervor. Emerging out of this vast shadow world are an impressive roster of key figures – operating under the aegis of Filippo Strozzi – the majority of whom have been hitherto ignored by mainstream Renaissance scholars. Unsuitable for the casual reader or student, this book provides an exhaustive account of the history of political dissent in Florence as well as a fresh reading of Alessandro de' Medici's rule and fall. Simoncelli's contribution is not only the definitive study on the subject but has entered the shortlist of texts indispensable for the sixteenth-century scholar.

Methodologically sound and not as densely packed as *Fuoriuscitismo repubblicano fiorentino*, Salvatore Lo Re's important study in many ways complements Simoncelli's book. The author, who has worked extensively on Florentine culture during Cosimo I's *Principato* as well as religious dissent in sixteenth-century Italy, skillfully reconstructs the events that marked the creation and fall of the Florentine Republic and the emergence of Alessandro de' Medici, as seen through the critical lenses of Benedetto Varchi and Piero Vettori. As the subtitle aptly puts it, this book sheds more light on the intellectual and political *bildung* of these two scholars during this period than on the period itself. In order to construct his

argument, Lo Re makes use of a vast body of primary and secondary sources, Varchi's *Storia* featuring prominently throughout the book. Extremely valuable is the vast corpus of letters – partly unpublished and annotated by the author – written to Varchi and Vettori, included in the appendix, that underscore their concern for and partisanship to the Republican cause even after its institutional demise. In this respect, scholars of Florentine historiography will surely benefit from Iacopo Nardi's epistles to Varchi dating from the late 1540s to 1555, in which the former historian provides his penetrating recollections of the events of 1527-1532. Parenthetically, Lo Re also tackles the problem of constructing (recent) history – namely, Varchi's *Storia* – during the heyday of Cosimo's rule. Modern historians mostly agree that Cosimo chiseled away from his official *vite* – especially the ones composed during his lifetime – all negative or unseemly aspects regarding his rise to power. Constant language and content controls turned these biographies into encomiastic literature, repetitive and void of any critical substance. The portrait painted was that of a Duke whose innate wisdom, virtue, and religion restored stability to a politically and morally bankrupt city. (It is not surprising that Paolo Giovio's *Historiae sui temporis*, first published in 1550-2, served as the authoritative model for accounts of the early years of Cosimo's duchy.) Both Varchi and Vettori, after suffering an extended absence from Florence during Alessandro's regime, were officially reinstated by Cosimo in the intellectual fabric of the city, respectively in the Accademia and in the Studio. Nevertheless, as Lo Re points out, Varchi continued to freely champion his Republican spirit, preserving its historical identity as it is manifest in his *Storia* (though published only in eighteenth century), even under the apparently absolutist yoke of his patron.

ALESSIO ASSONITIS

★

The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Eroici Furori of Giordano Bruno, edited by E. Canone, I. D. Rowland, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2007, 172 pp. con figure in b/n.

IL volume raccoglie gli Atti del convegno internazionale, *The Alchemy of Extremes*, svoltosi a Roma nel maggio 2003, promossa dall'Istituto del Lessico Intellettuale Europeo in collaborazione con l'Accademia Americana di Roma. Il titolo, che richiama un volume del 1967 del germanista Ferruccio Masini, riprende un'espressione costruita su un'immagine, un'idea più volte evocata nei dieci dialoghi degli *Eroici furori*, pubblicati da Bruno a Londra nel 1585. L'opera dalla complessa architettura compositiva è costituita da un commento che vari interlocutori intrecciano su una serie di sonetti opera dello stesso Bruno e di altri autori, rivelando come solo in apparenza la loro tematica sia l'amore; si tratta infatti dell'*amor dei intellectualis*. Come si legge nell'*Argomento* che apre l'opera, i *Furori* rappresentano il tentativo di esporre attraverso il linguaggio d'amore una straordinaria esperienza interiore: l'ascesa dell'anima verso l'infinito. La pluralità delle voci poetiche è l'espressione della molteplicità e della contrarietà della ve-

rità, la cui visione intellettuale non è più riconducibile ad una statica unità, ma è costituita dalle varie trame intrecciate dalle infinite differenze che dalla verità promanano. Le maggiori difficoltà dell'opera, dalla struttura articolata e stratificata, riguardano proprio il contenuto speculativo che Bruno propone al lettore posto dinanzi ad uno schema di variazioni che Canone e Rowland, nella *Preface* al volume, definiscono «a system of Chinese boxes» (p. 10).

Le tematiche d'amore che riecheggiano della filosofia d'amore di tradizione platonica, il tema dell'unità dell'intelletto umano, la questione della divinizzazione dell'uomo, sono solo alcuni aspetti trattati nei *Furori*, che si offre come opera 'metafisica' scritta da un autore dichiaratamente ostile alla tradizione metafisica, come leggiamo nel contributo di Luciano Albanese, *La teologia apofatica negli Eroici furori*. L'opera, testo teologico *sui generis*, si nutre di un'intensa forza mitopoietica e i motivi teologici e religiosi in senso lato ricorrono in tutti i dieci dialoghi in cui costante ed esplicito è il riferimento al *Cantico dei Cantici*. I *Furori* nella lettura di Albanese denunciano anche la presenza di una fonte meno nota: gli *Oracula Chaldaica*, che riafferma la scelta bruniana della tradizione apofatica, di una divinità che pur non manifestandosi completamente ai sensi umani, può essere catturata dal momento che «Dio è vicino, è nosco, è dentro di noi». Al tema dell'amore e alla centralità che riveste all'interno del pensiero magico di Bruno è dedicato l'intervento di Simonetta Bassi, *Dagli Eroici furori alle opere magiche di Bruno. Percorsi di lettura*, che collega l'opera londinese innanzitutto al *De magia naturali*, in cui trova seguito il programma filosofico bruniano, e successivamente al *De vinculis*, vera e propria riscrittura dell'opera: lo stretto legame con i *Furori* è determinato da fatto che tutti i vincoli hanno la loro radice nel vincolo d'amore. La metamorfosi novecentesca del mito del furioso Atteone presente nella *Mascherata dei Geni*, romanzo asburgico degli anni venti del Novecento scritto da F. von Herzmanovsky-Orlando è ripresa da Paul R. Blum ne *La caccia di Atteone: mistero e commedia umana tra lo Spaccio e gli Eroici furori*, che pone l'accento sull'errore del cacciatore Atteone che consiste nell'esteriorizzare ciò che è il principio interno della venazione-venerazione, nel momento in cui si accorge che «egli medesimo venea ad essere la bramata preda, perché, già avendola contratta in sé, non era necessario cercare fuori di sé, la divinità».

Sui *Furori* letti come punto di partenza e fonte di ispirazione di alcuni motivi della cultura moderna, come per esempio il concetto di genio, ritorna Angelika Bönker-Vallon, *Hidden unity and self-consciousness of the subject: the presence of neoplatonic christian tradition in the Heroic Frenzies*. D'altra parte Bruno fonda la sua filosofia su un'ampia base culturale d'eredità classica. La studiosa si sofferma sull'influenza esercitata dagli scritti di Scoto Eriugena, che nella sua teologia negativa stabilisce una particolare connessione tra il principio divino e la manifestazione dell'essere.

Dalla metaforicità del discorso bruniano nei *Furori* prende l'avvio il contributo di Eugenio Canone, *The two lights: the final concert of Eroici furori*, che soffermandosi sulla *Canzone degli Illuminati*, riportata nell'ultimo dei dialoghi dell'opera, ne evidenzia la dimensione fortemente allegorica e metaforica: la canzone strutturalmente ambigua può essere letta come un Inno orfico. Significativa è ad esempio

la presenza del numero nove che rivela, come afferma Canone, «a precise scheme of numeric connections at the basis of the entire work» (p. 63). Nell'ultima parte dei *Furori* la filosofia nolana acquista una prospettiva soteriologica, una sorta di *consolatio philosophiae*: nel contesto vicissitudinale, che riguarda non solo gli esseri umani, l'umana specie, ma la natura nel suo complesso. Al titolo del libro di F. Kermode, *The sense of ending*, che nulla ha a che fare con Bruno, si ispira Hilary Gatti, *The sense of ending in Bruno's Heroici furori*, in cui la studiosa si sofferma sull'idea della fine intrinsecamente legata, nella tradizione cristiana, all'idea dell'Apocalisse: «the visionary ending of the *Heroici furori* clearly raises the question of whether Bruno was influenced by the apocalyptic vision» (p. 72). È all'Apocalisse biblica, infatti, e non a quella ermetica che il Nolano si riferisce nella lettera introduttiva ai *Furori*, indirizzata a Sir Philip Sidney, in cui Gatti ritrova riferimenti alla profezia gioachimita e allo spirito millenaristico presente anche nella cultura inglese dell'età elisabettiana. Delfina Giovannozzi, nel suo contributo «*De amore qui hereos dicitur*». *Echi della dottrina della malattia d'amore negli Eroici furori*, si sofferma sulla trasformazione bruniana della tradizione letteraria d'amore nell'esaltazione di un furore eroico, tutto teso alla conquista della verità, oltrepassando i limiti dell'essere individuale. Nel testo bruniano in cui l'espressione 'amore eroico' ricorre con frequenza, «è come se esistessero più livelli di lettura, quello letterale, che descrive le dinamiche amorose secondo i *topoi* della letteratura consolidata, e un livello più alto, in cui è possibile trasferire quanto si dice dell'amato alla divinità, scoprendo così un livello diverso e più profondo» (p. 90).

Alla pluralità di livelli di scrittura è dedicato il saggio di Armando Maggi, *L'uomo astratto. Philosophy and emblematic rhetoric in the Heroici furori*, in cui l'espressione 'uomo astratto' è usata in diretto riferimento al discorso omonimo che Tomaso Garzoni (1549-1589), l'autore della *Piazza universale*, scrisse nel 1588 per l'Accademia degli Informi. Nei *Furori*, «book of imprese», l'espressione di un nuovo idioma si afferma attraverso la visione di una serie di ipotetiche *imprese*, «the structural center and thematic core of the entire treatise» (p. 95). Lo studio di Ingrid D. Rowland, *Bruno and Luigi Tansillo*, si sofferma su uno dei principali interlocutori del dialogo, il poeta Luigi Tansillo, considerato da Bruno senza esitazione uno scrittore allegorico. Al poeta d'amore il Nolano affida il compito di segnare il passaggio dalla prima parte, in cui si svolge lo sviluppo interiore del *furioso eroico*, alla seconda parte dei *Furori* in cui l'amore diviene un'esaltante esperienza di ascesi verso l'Uno-infinito. Leen Spruit, nel suo contributo, *Bodily arousal, emotion, and tranquillity in Bruno's Eroici furori*, partendo dalla considerazione che negli ultimi decenni la filosofia della mente, la psicologia e la neurologia hanno fornito interessanti contributi allo studio delle emozioni che «change our view of the world and formulate intentions to change the world» (p. 133), osserva che l'interesse dei filosofi che hanno studiato la concezione bruniana della volontà e la sua relazione con l'intelletto non si è esteso fino a comprendere anche le emozioni. Negli *Eroici furori* la connessione tra i cambiamenti del corpo, le emozioni e le rappresentazioni cognitive giocano un importante ruolo, e le emozioni, «like other mental acts, run on scale, that is 'secondo gli gradi di maggior o minor lume di cognizione et intelligenza'» (p. 135). Alla possibile relazione tra Bruno e Shakespeare è dedi-

cato il contributo di Elisabetta Tarantino, *The Eroici furori and Shakespeare*, che si sofferma sulla suggestiva immagine bruniana della coscienza divisa, rappresentata nel primo dialogo dei *Furori* attraverso l'immagine di un «core in forma di Parnaso. [...] Perché cossi il cuor umano ha doi capi che vanno a terminarsi a una radice [...] come ave sotto due teste una base il monte Parnaso»: «Bruno's work comes closer to sharing one of Shakespeare's constant concerns that any of Shakespeare's fellow-dramatists. The journey undertaken in the *Furori*, with its development of a proto-psychology, would have engaged Shakespeare's imagination much more than its final outcome» (p. 144). Anche l'intervento di Michael Wyatt, *Bruno and the 'eroico e generoso animo' Philip Sidney*, che chiude il volume, riguarda il rapporto intrattenuto dal Nolano con l'ambiente inglese e in particolare con Sidney, l'autore della *Defence of Poesie*, a cui il filosofo dedica lo *Spaccio de la bestia trionfante* e gli stessi *Furori* e a cui si rivolge a conclusione dell'*apologia* dei *Furori* con espressioni di grande considerazione: «A voi dunque si presentano, perché l'Italiano ragioni con chi l'intende [...] le cose eroiche siano indirizzate ad un eroico e generoso animo» (p. 165).

SANDRA PLASTINA

★

B. DE LAS CASAS, J. G. DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura e con un'introduzione di S. Di Lisio, presentazione di C. Esposito, Bari, Edizioni di Pagina, 2007, XII, 246 pp.

La pubblicazione dei testi relativi alla celebre disputa di Valladolid tra Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda da parte di Saverio Di Lisio per la biblioteca filosofica di *Quaestio*, diretta da Costantino Esposito e Pasquale Porro, si inserisce in un ambito di studi che sta conoscendo in Italia negli ultimi anni un intenso sviluppo. A dimostrare il forte interesse per la cultura filosofica spagnola del *Siglo de oro* si potrebbero citare infatti, accanto al lavoro di Di Lisio (che a Domingo de Soto ha già dedicato significative ricerche, tra cui si ricordano *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, 2000, e *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*, Pamplona, 2006), anche le recenti edizioni di classici dell'epoca, dalla *Relectio de iure belli* di Francisco de Vitoria (a cura di C. Galli, Roma-Bari, 2005), al *De Regia Potestate* di Las Casas (a cura di G. Tosi, pref. di D. Zolo, Roma-Bari, 2007). Con ogni probabilità l'interesse per i dibattiti cinquecenteschi sui diritti degli Indios e sulla legittimità della conquista americana è tutt'altro che passeggero e affonda piuttosto le sue radici – come acutamente evidenzia Esposito nella prefazione al volume – nel dibattito filosofico contemporaneo, a cominciare dalle delicate questioni attinenti alla tutela dei 'diritti umani' (per fare solo un esempio basti pensare alle discussioni suscitate da J. Rawls, *The Law of Peoples with the "Idea of Public Reason Revisited"*, 1999, trad. it. a c. di S. Maffettone, Torino, 2001).

Diverse sono certamente le ragioni della nuova attualità acquisita oggi dalla disputa tra l'umanista di Cordova e il vescovo del Chiapas sulla dottrina aristotelica

della schiavitù naturale, non da ultimo l'interesse per la storia dei movimenti abolizionisti, riproposto quest'anno dal bicentenario britannico della cessazione della tratta schiavista. La fortuna di Las Casas, com'è noto (cfr. C. Forti, *Lecture di Bartolomé de Las Casas: uno specchio della coscienza, e della falsa coscienza dell'Occidente attraverso quattro secoli*, «Critica storica», 1, 1989, pp. 3-52) ha conosciuto del resto alterne vicende già a partire dal Cinquecento a seconda delle particolari congiunture culturali e politiche che hanno visto di volta in volta nel frate domenicano un violento polemista anticattolico, l'inventore della *leyenda negra* del colonialismo spagnolo, un precursore degli illuministi o piuttosto l'ispiratore della teologia della liberazione. Anche per questo va riconosciuto all'A. il merito di aver svolto una lettura rigorosamente storica della disputa di Valladolid, senza indugiare in interpretazioni anacronistiche ed «evitando di proiettare, *sic et simpliciter*, l'odierna sensibilità, o le esigenze morali d'oggi, in quel contesto» (p. ix). La discussione tra Sepúlveda e Las Casas è difficilmente comprensibile se decontestualizzata dallo scontro allora in atto tra l'ideologia coloniale degli *encomenderos* e le prerogative della Corona spagnola: la dottrina aristotelica della schiavitù naturale (a cui John Mair prima di Sepúlveda aveva conferito nuova attualità, identificando i selvaggi del Nuovo Mondo con i barbari del primo libro della *Politica*) costituiva infatti una potente forma di legittimazione dell'*encomienda*. Per questo nel 1542, anche su iniziativa di Las Casas, erano state promulgate le *Leyes nuevas*, con le quali Carlo V tentava di restringere l'autonomia delle *encomiendas* e di abolire la schiavitù degli Indios, riconosciuti giuridicamente come liberi sudditi della Corona (a differenza degli africani). Inoltre negare la piena umanità degli Indios – considerati nel *Democrates secundus* «homunculi», differenti dagli spagnoli «quantum pene homines a belluis» – rischiava di mettere in crisi l'intero progetto missionario alla base delle bolle di donazione di Alessandro VI. Per questo nel 1537 Paolo III con la *Veritas ipsa* era intervenuto nella discussione per affermare che gli americani andavano considerati non «bruta animalia» bensì «veros homines», e convertiti al cristianesimo pacificamente, attraverso «verbi Dei predicatione et exemplo bonae vitae» (questo importante documento già pubblicato in *America Pontificia*, coll., ed. J. Metzler, Città del Vaticano, 1991, vol. I, pp. 364-366, è ora ripubblicato e tradotto dall'A. alle pp. 138-139 e 200-201 del volume).

Il nesso tra Las Casas e gli illuministi è senz'altro suggestivo, anche perché proposto, prima ancora che da autorevoli storici spagnoli come Edmundo O'Gorman o José Antonio Maravall, dai *philosophes* stessi, da Voltaire nell'*Essais sur les mœurs* a Raynal nell'*Histoire philosophique*: le argomentazioni del frate domenicano in risposta a Sepúlveda – come sottolinea più volte l'A. – non possono tuttavia essere intese sull'onda di precorriti, ma devono essere ricondotte costantemente al lessico concettuale dal quale nascono e a cui si riferiscono, quello della 'Scuola di Salamanca', e innanzitutto alle opere di Vitoria e Soto. La distinzione tra schiavitù naturale e civile, infatti (che già aveva impegnato Aristotele nei primi capitoli della *Politica*: cfr. G. Cambiano, *Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery*, in *Classical Slavery*, ed. by M. I. Finley, London-Portland, 1987, pp. 28-52), utilizzata da Las Casas per ribattere a Sepúlveda, è ripresa probabilmente dalla *Relectio de dominio* di Soto: nessuno è schiavo per natura, la schiavitù è accidentale,

imposta all'uomo dal caso o dalla fortuna e ha dunque un'origine esclusivamente legale. Inoltre la negazione dell'esistenza di intere popolazioni schiave per natura, e il riconoscimento di alcune essenziali forme di civiltà presenti tra gli Indios – su cui si chiude il *Sumario*, cfr. nel vol. pp. 133-137 e 197-199 –, ricordano da vicino la conclusione della prima parte della *Relectio de Indis* di Vitoria (disponibile oggi in una recente edizione con trad. it. curata da A. Lamacchia, testo crit. di L. Pereña, Bari, 1996). Su alcuni punti significativi tuttavia Las Casas prende le distanze dai teologi di Salamanca: se alla fine della *Relectio de Indis* Vitoria giunge, infatti, a legittimare la guerra di conquista sulla base dello *ius gentium*, Las Casas finisce invece per riconoscere come unica forma di *bellum iustum* la guerra difensiva degli Indios contro i *conquistadores*, rimproverando il teologo di Salamanca di essere stato troppo compiacente nei confronti di Carlo V (cfr. *Apología o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, ed. pal. y crítica, dir. V. Abril Castelló, Valladolid, 2000, cap. LVI, p. 343).

Se la disputa di Valladolid sembra concludersi con una sostanziale sconfitta di Sepúlveda – il *Democratized secundus*, com'è noto, non verrà pubblicato fino alla fine dell'Ottocento, ma si vedano le considerazioni svolte dall'umanista di Cordova nella lettera a Martin de Oliva, pubblicata nel volume, pp. 150-158, 208-213 –, la realtà della 'conquista spirituale' non seguì però affatto le istanze di Las Casas: se il frate domenicano infatti sostenne sempre l'opportunità di una predicazione pacifica del Vangelo, per cui il comando evangelico *compelle intrare* doveva essere inteso non sulla scia di Agostino bensì di Giovanni Crisostomo come persuasione efficace della ragione (cfr. pp. 91-98, 178-181: una questione a cui Las Casas dedicò uno dei suoi primi trattati, il *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*), alla fine del secolo invece il gesuita José de Acosta, in un testo di grande successo che rivoluzionerà le pratiche missionarie nel Nuovo Mondo, il *De procuranda Indorum salute* (I ed. Siviglia, 1588), esprimerà una posizione molto diversa, teorizzando esplicitamente la necessità della predicazione *non evangelice*; per Acosta, l'evangelizzazione non era infatti in alcun modo realizzabile senza il ricorso alla violenza: i missionari dovevano essere costantemente sostenuti nella loro attività dai militari «humanis presidiis et copiis adiuti». Proprio in questa affermazione il linguaggio di Acosta prendeva ormai consapevolmente le distanze dal dibattito svoltosi in Spagna alcuni decenni prima. Se a Valladolid si trattava di stabilire infatti «si es licito a su Magestad hazer guerra a aquellos Indios antes que se les predique la Fè» – su questo si apre infatti il Sommario della disputa redatto da Soto, cfr. p. 173 –, il gesuita accantona invece l'intera discussione *de iusta causa belli* e con essa ogni dubbio residuo sulla giustizia della conquista. Non più di guerra giusta parla infatti Acosta quanto di *honesta vis*, da utilizzare con i barbari americani allo stesso modo che con le bestie feroci, come ha insegnato Aristotele: «Hoc barbarorum genus Aristoteles attigit cum ferarum more capi et per vim domari posse scripsit».

DIEGO PIRILLO

RITA RAMBERTI, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2007, xxiv, 324 pp.

IL *De fato* è, tra le opere di Pietro Pomponazzi, quella che ha più delle altre suscitato problemi di carattere interpretativo agli storici della filosofia: troppo marcata, infatti, è a più riprese apparsa la cesura tra i primi due libri del trattato ed i tre libri successivi perché le tesi argomentate nelle due parti, apparentemente inconciliabili e perciò mutuamente escludentisi, potessero essere ricondotte ad un progetto filosofico comune ed unitario. Il rigoroso naturalismo della prima parte – in base al quale il libero arbitrio umano finisce per risultare incapace di guidare in modo autonomo le azioni di uomini integralmente sottoposti alla necessità delle determinazioni causali che permeano e regolano ogni livello della natura – pare infatti confliggere con la dichiarata pretesa di fondare la libertà di deliberazione alla quale Pomponazzi affida la seconda parte del trattato.

A questo impegnativo problema interpretativo Rita Ramberti ha dedicato molte pagine del suo libro, che già nel titolo dichiara l'intento di indagare il 'problema' rappresentato proprio dal modo in cui la questione del libero arbitrio è trattata dal Peretto nel *De fato*.

La pubblicazione di questo saggio pare confermare l'idea che la figura e l'opera di Pietro Pomponazzi godano di un rinnovato interesse da parte degli studiosi italiani, interesse già concretizzatosi nella recente pubblicazione – era il 2004, per i tipi di Nino Aragno Editore e compreso nella collana 'Età Nuova' dell'Istituto Nazionale di Studi per il Rinascimento – dell'attesa traduzione, con testo a fronte, dello stesso *De fato*, a cura di Vittoria Perrone Compagni (cfr. la recensione di Lorenzo Bianchi in «Bruniana & Campanelliana», xi, 2005, 2, pp. 586-589), autrice anche del lungo e denso saggio – *Critica e riforma del cristianesimo nel De fato di Pietro Pomponazzi* – premesso al testo, nonché nell'edizione della *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, a cura di Stefano Perfetti (cfr. la notizia di Leen Spruit, «Bruniana & Campanelliana», xi, 2005, 2, pp. 606-607), apparsa nello stesso 2004 per Olschki, nella collana 'Studi e Testi' del medesimo Istituto. Questa nuova serie di pubblicazioni non giunge, però, inattesa; Pomponazzi ha da sempre goduto dell'attenzione degli studiosi italiani: sia sufficiente ricordare l'ormai classica monografia di Fiorentino, gli studi di Bruno Nardi e quelli di Antonino Poppi, o le più recenti traduzioni del *De incantationibus*, a cura di Cristiana Innocenti, e del *De immortalitate animae*, a cura anch'essa di Vittoria Perrone Compagni, apparse, rispettivamente, nel 1996 e nel 1999. Tale attenzione, del resto, pare pienamente giustificata dalla forza e dall'originalità speculative di Pomponazzi, interprete di Aristotele ed appartenente egli stesso alla tradizione aristotelica, eppure ben più di un semplice commentatore, per quanto illustre, ma, piuttosto, pensatore capace di impiegare le categorie di una filosofia ormai secolare nell'intento di indagare questioni e problemi di 'nuova' urgenza e, perciò, accolto a pieno titolo tra gli autori del nostro Rinascimento.

Nel suo libro, Ramberti difende la tesi dell'organicità e dell'unità del *De fato*,

respingendo l'ipotesi che le due parti del trattato siano incompatibili. A suo avviso, sia nella prima che nella seconda porzione dell'opera Pomponazzi sviluppa un ragionamento coerente, teso a comprendere come pre-conoscenza divina e libertà dell'arbitrio possano coesistere; tema, questo, che sul piano teologico implica le questioni della grazia e dei meriti. Ramberti concentra la sua attenzione soprattutto sugli ultimi tre libri del trattato, nei quali, a suo avviso, Pomponazzi si impegna a discutere questioni di carattere teologico con gli strumenti – la ragione, la logica, l'intelligenza – della sola filosofia. In tal modo, Ramberti attenua l'immagine di un Pomponazzi nichilista, il quale avrebbe consegnato gli uomini al rigido necessitarismo di un rigoroso fatalismo stoico restituita dagli interpreti che hanno valorizzato soprattutto i primi due libri dell'opera. Pomponazzi, al contrario – questa la tesi di Ramberti – ammette che sia concessa all'uomo la possibilità di agire bene, seguendo l'intelletto e conformandosi così alle armoniose dinamiche che regolano il creato, oppure la possibilità di non agire affatto, permettendo così al male di affermarsi. Tale 'libertà' di deliberazione rende conseguibile agli uomini quella beatitudine naturale che è alla portata anche di quanti non sono toccati dalla grazia, ai quali spetta, semmai, il godimento del grado sommo e divino della felicità.

All'analisi del *De fato* è dedicato il secondo capitolo del libro di Ramberti, mentre nel primo l'autrice ha tracciato una sintesi ed un'interpretazione dello sviluppo del pensiero del Peretto nel periodo compreso tra la redazione del *De immortalitate animae* e quella del *De fato*. Nel terzo e conclusivo capitolo del suo libro, infine, ricostruisce la discussione innescata dall'ampia diffusione che il *De fato* ebbe da subito, pur in forma manoscritta. Ramberti esamina e discute gli scritti di Ambrogio Fiandino e Juan Gines de Sepulveda, Crisostomo Javelli, Girolamo Fracastoro, Girolamo Cardano e Simone Porzio. Nella sua disamina, Ramberti rende il quadro composito e complesso del dibattito italiano attorno alla questione della libertà dell'arbitrio e della predestinazione. Un dibattito vivace, ampio ed articolato, reso ancor più animato dal fatto che tale questione era allora al centro della polemica tra Erasmo e Lutero, che in Italia assume una propria peculiarità in virtù della complessità e multiformità dagli approcci, degli intenti e dei metodi di ricerca, fossero essi di carattere filosofico, esegetico o teologico; dibattito, però, e su questo Ramberti chiude il suo volume, che sarebbe scemato all'indomani della promulgazione delle dottrine conciliari, segnando, con la scansione della metà del secolo, una netta divaricazione tra indagine filosofica e verità di fede.

ANDREA SUGGI

Il Rinascimento italiano e l'Europa. Opera diretta da G. L. Fontana e L. Molà: vol. II, *Umanesimo ed educazione*, a cura di G. Belloni e R. Drusi, Vicenza, Fondazione Cassamarca, Angelo Colla Editore, 2007, 713 pp., 169 tavv.; vol. III, *Produzione e tecniche*, a cura di Ph. Braunstein e L. Molà, 2007, 716 pp., 198 tavv.

I NUOVI volumi dell'opera sono dedicati a due fenomeni centrali nella problematica generale, e consentono di compararne gli andamenti e di verificarne il bilancio. Il Rinascimento italiano fu infatti centro di elaborazione e di irradiazione internazionale così di modelli letterari e di valori culturali, come di forme produttive e tecniche materiali, tanto di miti e di contenuti intellettuali, quanto di canoni economici e di stili di consumo.

Nella prima sezione del volume *Umanesimo ed educazione*, intitolata «I classici del Trecento e gli umanisti», l'attenzione è fissata sulle grandi matrici poetiche e letterarie italiane dell'umanesimo, che nel volgere di pochi decenni verrà modulandosi secondo forme sue proprie nelle diverse pieghe d'Europa. Si comincia con Dante, sospeso tra patria cittadina e dimensione imperiale e cosmica, e di cui Saverio Bellomo traccia la fortuna importante, sebbene «ridotta» (p. 4), nelle letterature di Spagna, Francia, Inghilterra, mondo germanico e slavo tra XIV e XVI secolo, illustrando ragioni, contesti e limiti (linguistici, estetici, religiosi) di un retaggio di alternante e diversificato successo, rispetto al quale presto prevale l'influenza di Petrarca, mirabilmente ripercorsa da Michele Feo. Una biografia subito 'europea', quella del poeta, ed europea l'udienza che la sua poesia e la sua cultura suscitavano, quasi di «angelo che annunciava», sullo sfondo di catastrofi, guerre e tragedie comuni, quel nuovo «nutrimento» spirituale e intellettuale di cui l'anima del continente manifestava l'esigenza. Sì che il mito di Petrarca «fu accettato fuori d'Italia come facente tutt'uno col progetto vincente di Umanesimo e Rinascimento», non «esportato da italiani, ma dagli stranieri stessi» (pp. 35, 38). Vagliando e spesso contestando tesi storiografiche e luoghi comuni, Feo restituisce la vitalità e l'ampiezza del petrarchismo, e del suo umanesimo, fino a Tasso e a Shakespeare, ma ancora in dibattiti storiografici e ideologici e in battiti d'ala lirica dell'Ottocento e del Novecento. Una fortuna non meno straordinaria, ma altrimenti declinata, fu quella di Boccaccio, la cui ricostruzione è offerta da Vittore Branca, ultimo magistrale frutto di una eccezionale dimestichezza con quell'autore. «Immensa», quella «fortuna», in Italia e fuori, così che le esemplificazioni offerte di quello che non potrebbe non essere, se scritto interamente, un racconto coincidente con la «storia del gusto, della cultura, del costume» europeo fra Trecento e Cinquecento, ne rendono consapevolmente solo «qualche pallida idea» (p. 92). La rivisitazione del mito e della realtà delle «tre corone» non poteva d'altra parte non porre la necessità, cui risponde l'articolo di Ronald Witt, di una ambientazione più larga, nel rapporto complessivo tra l'umanesimo italiano e l'Europa, la cui trattazione approda ad alcune chiare conclusioni: i «limiti» e insieme i pregi di certe formule critiche, come quelle di Kristeller; le coordinate della effettiva creatività dell'umanesimo nordico; i condizionamenti esercitati dalla Riforma e da esigenze ideologiche e religiose, nazionali e pratiche.

Nelle sezioni seconda («La circolazione della cultura»), terza («Gli spazi dell'apprendimento») e quarta («L'italiano e le altre lingue europee») sono illuminati i contesti e gli strumenti della circolazione dei valori dell'umanesimo e del Rinascimento italiano, agendo su tre perni fondamentali: la scrittura e la sua comunicazione; lo studio nella sua realtà sociale; la lingua e i rapporti fra le diverse lingue. Tono sistematico ma nel contempo agile è garantito dai saggi di Ennio Sandal e di Brian Richardson, che mettono in luce il libro in età umanistica e l'arte della stampa, in tutti gli aspetti e in tutte le possibili risonanze di una invenzione tedesca, diventata reinvenzione italiana. Libro che si nutre di esperienza, e fra queste ha un ruolo molto significativo quella del viaggio, che alimentò ampia letteratura: la tematica è affrontata da Daria Perocco, che restituisce in modo avvincente lo scopo formativo che la cultura rinascimentale attribuiva al viaggio. Avventura alimentata da un'ansia di scoperta, da una tensione al vedere, all'osservare, e all'offrire se stessi all'altrui visione che si esprime, nella civiltà europea, proprio a partire dall'età rinascimentale, in un'altra originale forma, quella del teatro, che a un osservatore esotico, proveniente da civiltà non adusa al genere, poteva sembrare ospitare la sua azione non sulla scena deputata, avvertita confusamente come una grande strada in cui avviene qualcosa di casuale, ma nei palchi e nella platea, dove la simultanea vita, concitata e pulsante, del pubblico viene scambiata dall'ospite straniero per l'azione principale, diffusa e continua.

Leggere, viaggiare, andare a teatro: qui umanesimo e Rinascimento danno all'Europa un *proprium* nuovo e rivoluzionario, destinato a impetuosi sviluppi nei secoli a venire, e fondano un nuovo senso del 'luogo pubblico' e del dare 'pubblicità', della frequentazione intellettuale e sociale, della comunicazione e della visibilità, veramente caratteristici del mondo occidentale, poiché denota più fratture che continuità con il mondo medievale e con coeve società contermini o di relativa lontananza. Altrettanto potrebbe dirsi di un genere di libro (il libro epistolare, rievocato da Cecilia Asso) e di un genere di scrittura (quella femminile, studiato da Tiziana Plebani) che rinviano ad altri due ulteriori fenomeni tipici della letteratura europea: la pubblicazione di epistole e la partecipazione delle donne alla scrittura letteraria. Due fenomeni in vario modo peraltro connessi, facendo riferimento entrambi ai piani della sociabilità, della formazione, del comportamento e dello stile di vita. Inoltre, se il genere epistolare «conobbe in Italia una singolare fortuna editoriale [...] e non conobbe pari nell'Europa del tempo» (p. 219), il primato italiano si accerta ora anche nel campo della scrittura femminile, avvertendosi «il ruolo trainante delle poetesse italiane nel panorama europeo della letteratura femminile e [...] un assai più numeroso accesso delle italiane alla pratica della scrittura letteraria e alla consacrazione editoriale» (p. 262).

Oltre che nell'arte tipografica, anche nelle università l'Italia fu protagonista di un rigoglioso sviluppo tra Quattro e Cinquecento: «Attraverso l'insegnamento impartito a migliaia di studenti nelle aule universitarie e la circolazione dei libri prodotti dalle sue imprese editoriali», come scrive Francesco Piovan, l'Italia riuscì in poco più di un secolo a «modificare profondamente la *facies* culturale di gran parte dell'Europa» (p. 335). Se nell'insegnamento elementare e nella pedagogia la penisola offrì un importante avvio al rinnovamento, questo compì tutta intera

la sua parabola nei Paesi dell'Europa del Nord, avverte Robert Black, rivedendo l'approccio al problema rinvenibile nella tradizione idealistica italiana. Ma l'«eccellenza» formativa dell'Italia umanistico-rinascimentale, soprattutto in certi campi disciplinari e in certe città, luoghi pertanto fortissimi di attrazione per studenti da tutta l'Europa, almeno fino alle più severe misure anti-protestanti della Contro-riforma, si realizzò soprattutto nella istruzione universitaria, che diventò punto di riferimento internazionale. Fioriture non meno celebri sin tra i contemporanei furono quella delle accademie italiane, centri di cultura 'alternativi' e insieme dialogici rispetto agli Studi universitari, la cui affascinante storia e la cui infine feconda crisi è ripercorsa abilmente da Massimo Rinaldi; e quella delle biblioteche della penisola, certo soggette, come altrove in Europa, a vicende alterne, di spoliazioni e di trasferimenti, di scoperte, ritrovamenti e acquisizioni, ora illustrate da Antonio Manfredi, che muove dai moduli offerti ancora una volta dalla figura di Petrarca, dal suo rapporto con i libri, dalla sua biblioteca, dalla sua intuizione del concetto di collezione pubblica.

Risultati significativi, quanto giocoforza provvisori e parziali, forniscono nel volume ricerche dedicate all'Italia 'esportatrice' di lingua anche 'quotidiana' (attraverso traffici, guerre, tecniche, tema molto importante affrontato da Manlio Cortellazzo) e 'importatrice' di testi letterari composti originariamente in altre lingue nazionali o in latino, attraverso i 'volgarizzamenti' (soggetto prezioso, di cui propone un interessante studio Fabio Romanini). Del pari stimolanti sono gli esiti di indagini dedicate a quel capitolo eccezionale degli scrittori stranieri che si cimentarono con la nostra lingua, esperienza tipicamente rinascimentale e barocca, da Montaigne a Quevedo a Milton; e ancora al vistoso incremento cinquecentesco di traduzioni dall'italiano in altre lingue europee, analizzato da Riccardo Drusi. Un fenomeno che ribadisce la percezione dell'Italia fuori d'Italia quale «modello di civiltà», a dispetto della sua decadenza politica, e che dimostra solide ragioni linguistico-culturali: appare «inevitabile che, in buona parte d'Europa, ci si rivolga a quella italiana come alla sola cultura che abbia saputo darsi un'identità linguistica formalmente efficace, perché modellata su canoni umanistici e in quanto produttiva sui versanti di una letteratura qualitativamente molto elevata» (pp. 436, 442).

Il panorama della influenza della lingua e della letteratura italiana in Europa non si sarebbe potuto dire completo, se a lavori volti a sondare il vasto novero degli scambi e dei flussi di testi non si fossero affiancati contributi (nell'ultima sezione dell'opera, «Mito, storia e modelli di costume») consacrati a 'classici' capitoli della 'fortuna' europea della nostra cultura: il genere cavalleresco, proposto da Marco Praloran e Nicola Morato; Machiavelli, tema sterminato, reso con sintesi efficacissima da Giorgio Inglese e Maurizio Tarantino; il libro di costume ovvero la precettistica di comportamento e di 'conversazione', soggetto anch'esso piuttosto ampio e di intatto valore, restituito da Emilio Bonfatti; e appare sapiente quanto suggestivo, che si sia deciso di chiudere il volume con un saggio di Bodo Guthmüller sul mito ovidiano in Europa e il mito di Europa, ovvero sul contributo che cultura italiana e cultura europea recarono alla fortuna di quella 'favola', cui è legato il nome del nostro continente.

Il terzo volume, *Produzione e tecniche*, illumina problemi più spesso evocati che effettivamente noti. E qui rarità, difetti e asperità documentali suggeriscono ai curatori di ritenere ancora «frammentario» il carattere di molte ricostruzioni, e soltanto «probabile», per certi versi, l'immagine del Rinascimento produttivo che essi aspirano a rendere (p. x). Ma i meriti di questo momento del progetto generale sono notevoli, per originalità di impostazione e ricchezza di prospettive, a principiare da un aspetto che finora in tutta l'opera ha avuto, e ne è prova anche il ricco corredo dei volumi fin qui usciti, pur sempre un particolare rilievo: la ricerca iconografica. In questo caso, le testimonianze esibiscono non solo l'esemplare qualità dei prodotti, ma lo sforzo umano e il contesto sociale, la ricerca tecnologica, la soda realtà di utensili, strumenti e macchinari, lo sfondo primitivo di materie prime e di energie naturali.

Il mondo economico e sociale del Rinascimento sembra segnato originariamente da «una cultura del lusso», rimarcano Braunstein e Molà nella Introduzione; da una corsa al consumo di oggetti di lusso (pp. ix, xii). Tema sviluppato nel saggio di Mathieu Arnoux, che prende le mosse dall'interesse storiografico per la domanda, se il Rinascimento abbia visto davvero la nascita di una «economia del consumo». Ma torna continuamente nel volume la questione di qualche elemento di continuità, o forse meglio del 'presagio', nella economia rinascimentale – la cui complessa 'geografia' è descritta da Braunstein –, di caratteristiche della economia moderna.

Se ne occupa in particolare Guido Guerzoni, che bene sottolinea la 'de-moralizzazione dello spreco' e la 'teorizzazione dello splendore' nella cultura rinascimentale. Siamo nella prima sezione del volume, «Fra tradizione e modernità», nella quale si affrontano anche altri nodi essenziali: i nuovi modi della circolazione, in Europa, di tecnici, artigiani e artisti, studiati da Knut Schulz; la bellissima vicenda, ricostruita da Luisa Dolza, della affermazione senza precedenti che durante il Rinascimento conosce la produzione di libri che illustrano lavorazioni e dettagliano macchine: «un'elegante panoramica», quella «sulle possibilità della tecnica» (p. 116), in cui si incrociano abilità e concezioni artistiche, novità e sapienze grafiche, invenzione intellettuale e interessi politici, militari, religiosi. Jean-Louis Gaulin mette in luce un versante non meno significativo: il recupero della sapienza antica e il rilancio innovativo nella letteratura *de re rustica*. Perrine Mane si sofferma invece sui documenti visivi delle attività produttive e delle tecniche: arti, mestieri, commerci, risorse, invenzioni possono popolare sia l'affresco che la miniatura.

Come ancora una volta ricordano i curatori, il Rinascimento lascia dietro di sé manufatti di insuperata finezza, gioielli, stoffe, maioliche, vetri, marmi, legni, ma è epoca tuttavia con «un'anima metallica, ben più utilitaristica: gran parte delle novità tecniche dell'epoca appaiono e trovano applicazione nelle miniere, nelle officine dove si raffinano i metalli, nelle fucine, nei forni di fusione dei cannoni, nelle botteghe degli armaiuioli e degli orologiai [...]» (p. x). Importante è allora la scelta di disporre, nella seconda sezione, «L'innovazione tecnica», accanto ad articoli che ripercorrono aspetti già celebrati o eclatanti (la lavorazione del vetro e delle pietre dure, il bronzo, la polvere da sparo, esaminati rispettivamente

da Corine Maitte, Paola Venturelli, Bertrand Jestaz e Walter Panciera), il mondo sulfureo e sotterraneo delle miniere e delle officine siderurgiche, l'estrazione del rame e dell'argento (se ne occupano Enzo Baraldi e Raffaello Vergani).

La terza sezione del volume è tutta dedicata alle figure professionali e alle discipline che, innovate o fondate, ne accompagnano la formazione e ne dettano le regole: la nascita e lo sviluppo dell'artiglieria (ne scrive Jean-François Belhoste); la produzione degli strumenti scientifici (Emmanuel Poulle); la cartografia (Uta Lindgren); la produzione della carta e i cartai (Renzo Sabbatini); l'editore e il tipografo (Jochen Hoock); l'artista imprenditore (Patrick Boucheron): nell'Italia del Rinascimento la sua «riuscita sociale appariva così eccezionale», da costituire per un competente osservatore, quale Albrecht Dürer durante il soggiorno a Venezia, «un modello o una promessa, comunque un ideale da raggiungere» (p. 419).

Il rilievo del piano sociale e politico non sfugge alla prospettiva. La quarta e ultima sezione del volume raccoglie infatti contributi relativi a «Imprese e potere». Gli Stati rinascimentali battono ovviamente moneta (vi dedica un dettagliato saggio Lucia Travaini); ma non limitano a questa essenziale funzione della sovranità territoriale la loro sfera di intervento e di regolamentazione. Di grande rilievo sono in questo quadro i temi proposti, e di elevata qualità le trattazioni: l'attenzione, su molti livelli e in molti contesti regionali e politici, tra scienza antica e bisogni urgenti, per le opere idrauliche e le bonifiche (vi si dedica Salvatore Ciriaco); il patrimonio strategico rappresentato dalle foreste (Roberta Morelli); il ruolo centrale, in età di rilevanti rivoluzioni urbane, del cantiere edile (Philippe Bernardi e Manuel Vaquero Piñeiro); e infine il disciplinamento, la promozione e l'incentivazione della tecnologia e delle arti, nella ricostruzione di Luca Molà, che attraverso contratti, privilegi, patenti e brevetti, fanno dell'Italia del Rinascimento, se non il maggior «centro propulsivo europeo [...] per la creazione di nuove tecnologie», certo sì «per l'ideazione e la codificazione di meccanismi giuridici ed economici che ne facilitavano la diffusione», prestandone un «modello al resto del continente europeo fino al Settecento e alla Rivoluzione industriale». Anche per questo profilo, l'interazione tra innovazione culturale e tecnologica e interessi pubblici e privati, l'Italia del Rinascimento si conferma dunque «laboratorio della modernità» (p. 571).

SAVERIO RICCI

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

LETICIA ÁLVAREZ RECIO, *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 260 pp.

IL processo di formazione dello Stato moderno e dell'identità nazionale in Inghilterra passa anche attraverso l'ideologia dell'anticattolicesimo: essa rappresenta ed esprime un orientamento politico e culturale volto a difendere e garantire la libertà anglicana e la stabilità del regno contro ogni possibile influenza straniera, soprattutto si intende mantenere lontana la chiesa di Roma. Fondamentale nel processo di costruzione è il periodo della dinastia Tudor, durante il quale un gran numero di pamphlet e di opere teatrali riuscì a consolidare questo mito negativo del cattolico, che spesso coincideva con lo spagnolo, dopo la minaccia del matrimonio con Maria e le richieste a Elisabetta. Per giungere all'identificazione di un nemico interno e alla contrapposizione netta e certa tra chiesa corrotta di Roma e chiesa pura di Inghilterra, si mise in campo una precisa strategia culturale idonea a permeare di questi sentimenti anche la popolazione. Leticia Álvarez Recio, nel volume edito nella collana «Acta Salmaticensia» dell'Universidad di Salamanca, si occupa di analizzare «el origen y desarrollo de este proceso que elaboró los principales elementos de la identidad inglesa protestante en el periodo reformista Tudor» (p. 13), ricorrendo a opere teatrali e a pamphlet. Seguendo la successione al trono dei diversi membri della dinastia Tudor, si evidenzia l'evoluzione del sentimento dell'anticattolicesimo, che assume forme peculiari, dalle origini con Enrico VIII all'equazione anticlericale-anticattolico con Edoardo VI, al regno di Maria con lo sviluppo del martirologio di Foxe, fino al regno di Elisabetta con tutte le sue contraddizioni e ambiguità. A teatro, ad esempio, il dramma storico di Christopher Marlowe, *The Massacre at Paris* (1594), sulla strage ugonotta del 1572, raccolse grandi successi, riuscendo a convogliare il sentimento di unità nazionale contro i cattolici. Le grandi capacità di Elisabetta soprattutto non furono ereditate da Giacomo, che destinò così la dinastia Stuart agli esiti noti.

M. V.

★

LUIGI AMABILE, *Fra Tommaso Campanella la sua congiura e i suoi processi e la sua pazzia* (t. I-III, Napoli, 1882), Premessa di Nicola Badaloni, Introduzione di Tonino Tornitore, Documenti editi e inediti negli Archivi Romani del Sant'Uffizio e dell'Indice, a cura di Leen Spruit e Cesare Preti; IDEM, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi* (t. I-II, Napoli, 1887); *Indice dei nomi*, a cura di Angelo Rinaldi; 6 voll., Parigi-Torino, Les Belles Lettres-Nino Aragno Editore, 2006.

L'ORMAI introvabile opera di Luigi Amabile, a tutt'oggi fondamentale punto di riferimento per gli studiosi di Campanella, esce ora in un'elegante e accurata ristampa anastatica pubblicata in coedizione da Les Belles Lettres e Nino Aragno Editore, dove ai cinque volumi originari (circa tremila pagine complessive e oltre ottocento documenti) se ne viene ad aggiungere un sesto per la cura di Angelo Rinaldi contenente un prezioso Indice dei nomi che raccoglie ben 3.720 voci ricorrenti in oltre 15.000 citazioni. L'opera, di rilevantissima importanza storiografica, nei primi tre tomi ricostruisce l'azione del filosofo di Stilo volta a rovesciare il dominio spagnolo per instaurare una repubblica cristiana conforme a natura, a partire dalla congiura del 1598, proseguendo poi con l'arresto (1599), i processi civile e religioso, le terribili torture, la confessione (1600), fino ad arrivare alla simulazione della follia, grazie alla quale riuscì ad evitare la condanna capitale e a conseguire una condanna al carcere perpetuo. La lunghissima detenzione scontata da Campanella nei Castelli di Napoli (Castel Sant'Elmo, Castel dell'Ovo e Castel Nuovo) fino al 1626, anni cui seguirono la scarcerazione su richiesta dei Domenicani calabresi e grazie alla mediazione di alti personaggi del regno e della curia, quindi un nuovo fermo per ordine del Sant'Uffizio, il trasferimento e la detenzione a Roma (1626-1629), fino alla nuova liberazione e riabilitazione da parte di Urbano VIII, per concludersi con gli anni dell'esilio a Parigi, sua ultima dimora, sono oggetto della trattazione degli altri due ponderosi volumi. Arricchiscono la nuova pubblicazione una serie di strumenti bibliografici e di apparati di grande utilità: una puntuale cronologia della vita e delle opere di Luigi Amabile, a cura di Tonino Tornitore; una bibliografia sugli sviluppi delle più recenti ricerche sugli studi campanelliani, e, soprattutto, un dossier completo dei documenti riguardanti Campanella conservati negli Archivi romani del Sant'Uffizio e dell'Indice, per la cura di Leen Spruit e Cesare Preti. Di notevole importanza, a questo proposito, la pubblicazione di cinquantotto nuovi documenti – oltre ai materiali raccolti e pubblicati da Luigi Firpo ed Enrico Carusi, qui ripresentati in un'unica sede e in ordine cronologico – sulla vita di Campanella, quarantasei dei quali sono editi per la prima volta. Si tratta, per lo più, di decreti, lettere e altri tipi di documenti che forniscono preziose informazioni non soltanto su Campanella, ma anche su personaggi coinvolti nelle diverse situazioni giudiziarie, e che gettano nuova luce su questioni riguardanti le complesse e intricate vicende processuali del filosofo, la lunga e travagliata storia della censura dell'*Atheismus triumphatus*, nonché la circolazione di alcune opere di Campanella.

T. P.

JEAN BODIN, *Demonomania de gli stregoni* tradotta da Ercole Cato, a cura di Andrea Suggi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, CXXX, 474 pp.

DOPO aver già conquistato lettori europei grazie alla *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* e soprattutto alla *République*, avendo partecipato al processo contro una strega, Jeanne Harvillier, il giurista di Angers, Jean Bodin, scoprì la gravità del fenomeno stregonesco, gravità che denunciò con toni drammatici nella sua opera demonologica, nel 1580, indignato anche dal fatto che alcuni (e si rivolgeva a Johann Wier, contro le cui opinioni dedicava un'accurata confutazione) si compiaceressero di aver persuaso i magistrati a non mandare al rogo le streghe. L'opera ebbe un grande successo, come testimoniano le continue edizioni sempre riviste e arricchite dall'autore, e fu anche tradotta in latino (1581) e in volgare italiano. La *Démonomanie* è stata a lungo considerata quasi un errore nella produzione di Bodin, mentre recentemente ne è stata messa in luce la continuità e la congruenza con il resto del corpus bodiniano. Ora la bella traduzione italiana del letterato della corte d'Este, Ercole Cato, già traduttore di altre opere dal francese, tra cui quella di Louis LeRoy, edita a Venezia dagli eredi di Aldo Manuzio, può essere letta grazie alla ristampa anastatica approntata. Certamente il fatto che un trattato scritto da Bodin, autore già inserito all'Indice, circa la demonologia, materia delicata e sensibile soprattutto per gli incolti, fosse pubblicato a Venezia destava non poche preoccupazioni alla Chiesa di Roma: non fu, infatti, niente affatto soddisfatta dalle premure censorie del traduttore e dell'editore predisposte per la prima edizione del 1587, ragion per cui furono necessari altri due interventi espurgatori nelle successive edizioni del 1589 e del 1592, per non offendere i pii cattolici, che non riuscirono però a salvare l'opera dall'Indice, con la ormai ben nota vicenda dell'indice clementino. Introduzione di Andrea Suggi, già autore di un saggio sul *Colloquium heptaplomeres*. Si tratta di un'altra positiva testimonianza del favore con cui l'opera di Bodin è letta oggi in Italia.

M. V.

★

JACOB BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia. Un tentativo di interpretazione*, a cura di Maurizio Ghelardi, Torino, Nino Aragno Editore, 2006, vol. I, 472 pp.; *Storia del Rinascimento in Italia. Architettura, Decorazione, Scultura, Pittura*, a cura di Maurizio Ghelardi, ivi, vol. II, 576 pp.

L 1860 segna l'anno di pubblicazione della più celebre delle opere burckhardiane, la *Civiltà del Rinascimento in Italia*, un libro destinato a canonizzare il Rinascimento come momento autonomo della storia dell'umanità, in radicale opposizione alle barbarie del Medioevo. Tale giudizio interpretativo, chiaramente delineato nel progetto dell'erudito svizzero di voler abbracciare con un unico affresco l'intera vicenda rinascimentale considerata come un'epoca in cui tutto si rinnova e si modifica radicalmente – uomini, morale, Stato, cultura – sarà uni-

versalmente condiviso dalla storiografia contemporanea e di diversi anni a seguire. Nonostante, infatti, le quasi totali stroncature che il Novecento ha riservato a questo libro nelle figure di alcuni dei suoi intellettuali più celebri, quali Nietzsche e Croce, la riflessione di Burckhardt circa le origini e il destino del cosiddetto 'mondo moderno' rimane una delle più interessanti e originali argomentazioni teoriche sull'argomento e un imprescindibile punto di riferimento per chi voglia accostarsi allo studio del Rinascimento. Il punto di partenza, e insieme quello di arrivo, dell'opera burckhardtiana, è dunque l'individuazione del destino della moderna individualità, vale a dire di quale carattere umano diventerà dominante e di quale tipo di umanità determinerà la società a venire, come giustamente sottolinea il curatore di questa completamente nuova edizione pubblicata per i tipi di Nino Aragno. Ed è solo tenendo in mente tale prospettiva che è possibile comprendere il filo sottile che lega il Burckhardt più propriamente storico al Burckhardt 'storico dell'arte', un'ossessione quella di conciliare storia della cultura e storia dell'arte che porterà lo studioso basilese a rielaborare più volte il quadro d'insieme sul Rinascimento già delineato nella *Civiltà del Rinascimento*. Immediatamente dopo la pubblicazione del celebre libro, infatti, Burckhardt inizierà la stesura della *Storia del Rinascimento in Italia*, ideata come complemento sincronico al precedente, in cui la storia dell'arte, come afferma Ghelardi, «non si presenta più solo come un susseguirsi di stili, ma come una disciplina che scruta e analizza l'emergere e la decadenza di quelle forme espressive che si sono oggettivate nell'opera d'arte». L'originario progetto sul Rinascimento italiano accarezzato da Burckhardt, ed elaborato tra il 1858 e il 1864, data della Prefazione alla *Storia del Rinascimento in Italia*, doveva combinare insieme, dunque, ricerche artistiche e riflessioni teoriche, il cui fine era quello di chiarire la sua concezione della storia. La *Storia del Rinascimento in Italia*, che doveva rappresentare quella necessaria prosecuzione della *Civiltà del Rinascimento*, fu abbandonata da Burckhardt nel 1864 per ragioni intimamente legate alla sua biografia intellettuale, senza mai da allora suscitare la curiosità o l'attenzione della critica. L'intero manoscritto, ritrovato tra le carte dello storico di Basilea, viene ora pubblicato per la prima volta nella sua interezza congiuntamente a una nuova traduzione della *Civiltà del Rinascimento in Italia*. A più di un secolo di distanza, e in anteprima assoluta, gli studiosi potranno disporre ora della ricostruzione integrale di questo grande progetto, in cui le opere degli artisti, degli storici e dei letterati sono analizzate in relazione «ai compiti cui devono adempiere», e in rapporto «ai presupposti di una tradizione culturale» che l'autore ritiene a fondamento della civiltà europea.

T. P.

MASSIMO FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. xii, 540 pp.

ELENA BONORA, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri della Chiesa posttridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007, xx, 344 pp.

NON è un caso che in questi ultimi anni la storiografia si sia concentrata con grande attenzione sui vescovi sottoposti a processo inquisitoriale: emblematici i casi di Bartolomé Carranza, ricostruito da José Ignacio Tellechea Idígoras, e di Giovanni Morone, esaminato da Massimo Firpo e Dario Marcatto. Dopo la pubblicazione, curata insieme a Sergio Pagano, dei processi al vescovo di Bergamo, Vittore Soranzo (Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004), Massimo Firpo ha scritto un saggio di gran pregio sul prelato, patrizio veneziano, mettendo a fuoco sin dal titolo il fine di accomunare la riforma dell'attività episcopale e pastorale con l'inarrestabile estensione della categoria dell'eresia. La vita e il destino di Soranzo rappresentano bene il paradigma di una generazione di dotti ecclesiastici (Bembo, Contarini, Pole...), che andò incontro, proprio grazie alla corte pontificia, alle istanze di riforma provenienti da Valdés e da altri, testimone degli sforzi di accordo a Ratisbona, e fautore di una riforma interna della chiesa. Soranzo fu processato e poi assolto grazie alla ferrea volontà di Giulio III, che si oppose all'inquisizione nel settembre 1551, reintegrato all'episcopato nel 1554, e poi con il pontificato di Paolo IV di nuovo sotto processo, convocato e condannato contumace poco prima di morire nel 1558.

Si intende così dare un saggio dei progressi dell'inquisizione nella storia italiana, tanto da provocare un distacco sempre più marcato dai percorsi europei. Non lesinando cenni polemici nei confronti della scelta storiografica di alcuni che hanno voluto leggere l'inquisizione e la sua azione come declinazione del disciplinamento, Firpo propone una riflessione storiografica ampia e solida sui limiti della Riforma cattolica e soprattutto sugli effetti della mancanza, o meglio della sconfitta, del Cinquecento riformatore in Italia, schermendosi, con una buona dose di ironia, dalle tacce di laicismo con cui ormai si vuole troncare ogni spiraglio di discussione. Ne viene fuori un affascinante affresco del suo percorso trentennale di studi scandito da tappe e sollecitato da interrogativi.

Sulla stessa scia si colloca anche il notevole studio di Elena Bonora, che indaga sui casi dei vescovi Filippo Mocenigo e Giovanni Grimani, ma anche su quelli dei vescovi francesi, giungendo a conclusioni molto interessanti e innovative. Con cura e finezza interpretativa, sostenuta da un'ammirevole mole di fonti archivistiche, si muove raccordando fila diverse per esplorare la questione del processo ai vescovi nel periodo che copre i pontificati da Paolo IV a Gregorio XIII, dal 1555 al 1585. Si assiste così all'affermazione dell'inquisizione che sempre più conquista libertà d'azione e all'imposizione del modello episcopale di Carlo Borromeo: si va definendo il ruolo e l'autonomia dell'episcopato nella chiesa posttridentina. Sono conclusioni che divergono e mettono in discussione la storiografia di matrice jediniana sulla riforma cattolica, che sembra sempre più insostenibile. Il libro segue

i passi di Mocenigo, anche lui veneziano, per illustrare i conflitti sempre meno latenti all'interno della chiesa e il graduale e sofferto assoggettamento dei vescovi all'inquisizione. Dall'ateneo patavino a vescovo di Nicosia, Cipro, crocevia non solo di merci, ma anche di idee e di eresie, spiate, ai dibattiti tridentini, alle accuse di eresia e alla sentenza del 1583.

Firpo e Bonora hanno scritto due libri importanti, perché chiariscono molto, sulle cause e anche sulle conseguenze, della fine di una stagione di splendore della storia italiana e sull'affermazione dell'inquisizione, strumento rivolto non solo contro l'eresia, ma depositario esclusivo della definizione di ortodossia.

M. V.

★

JAMBLICHUS, *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone... Marsilii Ficini Liber de voluptate*, [Venezia, Aldo Manuzio, 1497]. Fac-similé de l'édition de Venise, Alde Manuce 1497, Introduction de Stéphane Toussaint, Enghien-Les-Bains, 2006.

DOPO le ristampe degli *Opera omnia* del Ficino (Basilea, 1576), poi delle *Enneadi* di Plotino, nell'edizione greco-latina e col commento del Ficino (Basilea, 1580) – opere già segnalate in questa medesima rivista – la Société Marsile Ficini, di Parigi, ha pubblicato da poco il fac-simile dell'incunabolo dato alle stampe di Aldo Manuzio nel 1497 da Marsilio Ficino. Il volume riproduce fedelmente, a colori, con le varie iniziali dipinte, il testo di uno dei libri più fortunati di Marsilio, che, in vari periodi della sua lunga carriera, tradusse o parafrasò il *De mysteriis* di Giamblico, il *De somniis* di Sinesio, brani di Proclo, Porfirio, Psello, Prisciano e di altri autori platonici, pitagorici e neoplatonici. Se il nucleo neoplatonico dell'aldina è ascrivibile agli anni 1486-1491, risalgono invece agli anni 1450-60 le traduzioni dello pseudo-Pitagora, di Albino, di Xenocrate, nonché l'unica opera originale del Ficino compresa in questa raccolta, ovvero il *De voluptate* (1457). Cosa spinse il «Platone fiorentino» a pubblicare un insieme di trattati sulla profezia, sulla demonologia e sulla divinazione, mentre le «tre Furie» della peste, della discordia e della carestia si abbattevano su Firenze, è la domanda posta nell'*Introduzione* al volume (pp. I-XIX), che tenta di ripercorrere il tragico contesto storico e religioso in cui il Ficino maturò la sua opposizione al savonarolismo, consegnata, morto il frate ferrarese, alla famigerata *Apologia* contro Savonarola del maggio 1498. Oltre ad una presentazione filosofica delle traduzioni intraprese dal Ficino per questa aldina, l'*Introduzione* del curatore, Stéphane Toussaint, offre una completa rassegna codicologica e tipografica dei testi e delle varie ristampe, nonché, in appendice, il testo latino e la traduzione francese annotata della lettera in cui il Ficino comunica al Manuzio le sue ultime disposizioni per la stampa, nel luglio del 1497.

T. K.

★

ANTONIA LoLORDO, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 294 pp.

CETTE monographie est moins une étude problématisée qu'une présentation de la philosophie de Gassendi limitée à la logique et à la physique. L'ambition, explicite, est de défamiliariser le paysage philosophique du xvii^{ème} en y réintégrant Gassendi. Cet exposé construit et fiable commence par un rappel indispensable de la vie de Gassendi, de sa formation et débouche sur son projet philosophique original, dans son triple refus de l'aristotélisme, du néoplatonisme et du cartésianisme. Quant à la méthode, Lolordo choisit de ne pas prendre en considération les manuscrits et pose ainsi les *Opera omnia* posthumes comme une source fiable. Ce choix, qu'elle n'assume pas en tant que tel, me paraît, à cette réserve près, moins critiquable que porteur d'avenir: il est à même d'autoriser la lecture du *Syntagma* à partir des livres publiés, et les multiples directions qu'elle ouvre, loin de vouloir bloquer l'interprétation, ne peuvent que stimuler la lecture et la recherche; car elle s'attache à la fois aux contenus scientifiques, couvrant toutes les disciplines du savoir et de la connaissance de la nature, et à leurs bases ontologiques, en avançant quelques remarques très fines sur le rejet de la métaphysique en tant que telle. Aussi suit-elle une voie moyenne dans les interprétations, et l'auteur travaille sur les textes plutôt que sur les débats de la littérature secondaire (Bloch et Osler en particulier), tout en la discutant finement quand c'est nécessaire, montrant qu'elle les connaît parfaitement. En cela, elle révèle à quel point elle a fréquenté Gassendi et à quel point il l'influence et l'inspire en profondeur. Cette voie moyenne n'est pas une voie médiocre, mais porte la trace d'une compréhension du système paradoxal du philosophe, et dans ce sens découvre effectivement un nouveau paysage. On regrette qu'elle ne s'interroge pas sur le relatif oubli qui s'est emparé de l'œuvre, dès lors qu'elle en montre la très grande pertinence en son temps, au cœur des nouveaux savoirs et de la philosophie moderne. Le livre, court, dense, bien écrit, avec une bibliographie à jour, des exemples et citations en nombre suffisant, me paraît constituer un vademecum indispensable: il fournit un nombre d'information et d'éclaircissement, présentés de façon synthétique et selon un plan thématique convaincant, comme si Gassendi exposait lui-même son système à un lecteur moderne. D'où le choix d'éviter les classifications possibles, préférant les faits, la doctrine, ses tensions, replacées sobrement dans les débats du temps, laissant au lecteur la possibilité d'étiqueter s'il le souhaite (occasionalisme, matérialisme, etc.). C'est là encore suivre la méthode de Gassendi, et dans cette liberté laissée au lecteur réside la liberté de pensée et la démarche «libertine» (thème que l'auteur n'aborde pas). Cette non problématisation qui aurait mérité d'être défendue comme une qualité est cependant relativement occultée dans l'introduction, l'auteur annonce une problématique passionnante (celle d'une écriture philosophique attachée à la généalogie, et cependant anhistorique), qui ne prend pas vraiment forme dans le corps du livre. L'interprétation n'est pour autant pas absente: par exemple l'auteur, agréablement, parle à la première personne pour souligner des filiations habituelles

(Patrizi), d'autres plus originales (Severinus, Sennert), présenter des hypothèses (sur le parallèle entre l'espace et le temps). Si l'auteur ne rend pas compte du tout de la texture de l'écriture philosophique de Gassendi, de son rapport aux textes et aux citations (pour ne pas décourager les lecteurs potentiels?), elle sait mesurer son rapport paradoxal à la tradition, un rapport de dépendance et de liberté, et en démontrer la profonde originalité, en le faisant définitivement basculer dans la philosophie moderne. Les quelques mots qui précèdent chaque étude concrète des différents éléments (atomes, espace, temps, etc.) pointent vers cette originalité fondamentale. Un livre précieux, précis, documenté, serein, qui sait dominer une vaste matière, dont certaines affirmations ne manqueront pas de susciter des controverses, et dont on admire l'ambition, tout en regrettant l'absence injustifiable de toute présentation de l'éthique; ce parti pris relève d'une interprétation qui gauchit l'ambition même du livre. Il ne reste à l'auteur que de fournir un complément à ce premier travail.

S. T.

★

Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999), a cura di Sebastiano Gentile e Stéphane Toussaint, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, XII, 398 pp.

IL volume presenta gli Atti del Convegno internazionale svolto a Firenze all'interno di una più ampia iniziativa per celebrare il cinquecentesimo anniversario della morte di Ficino. I contributi che si susseguono hanno toccato i nodi principali dell'opera ficiniana. Sono state ricordate le tappe della riscoperta del filosofo nel secolo scorso: egli è finalmente collocato tra i grandi rinnovatori della cultura occidentale grazie alle ricerche di filologi e storici di livello internazionale. Tratto essenziale di Ficino è il continuo tentativo di conciliare rivelazione cristiana, sapienza antica e ragione filosofica, così evidente nel *De christiana religione* e nella *Teologia platonica*: nell'affascinante teoria sulla sopravvivenza delle anime nell'oltretomba troviamo una traccia evidente di tale convergenza (Vasoli). Più in particolare, uno spazio è stato dedicato all'elemento agostiniano del nuovo platonismo e alla sua fortuna (Monfasani). Il rapporto tra Ficino e il testo di Platone, autore centrale della *renovatio*, è stato messo a confronto con gli studi filologici del XIX secolo, vagliando i codici di riferimento (Carlini). L'altra fonte 'platonica' di riferimento è Plotino, le cui teorie sono allo stesso tempo riprese e modificate da Ficino; il codice centrale preso in esame è il Parigino greco 1816 (Förstel). Essenziale è l'incursione fatta nello *scriptorium* ficiniano dove fu per lungo tempo attivo Luca Fabiani, un protetto di Ficino, e Ficino Ficini, nipote del filosofo, che insieme al Salviati furono anche correttori delle opere a stampa; tale analisi introduce l'ipotesi di un inedito di Marsilio Ficino: un'orazione in volgare a carattere sacro contenuta nel ms. II. IV. 192, cc. 217r-220r della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edito in un'Appendice (Gentile). Il volgare di Ficino è poi preso in esame in modo più ampio, estendendo l'analisi all'intero arco della sua vita

produttiva, puntando l'attenzione sul contributo del filosofo nell'uso dotto del toscano (Tanturli). Alcuni interventi sono tornati sulla centralità della sapienza antica 'preplatonica': le dottrine di Zoroastro e il rapporto tra Ficino e Gemisto Pletone (Tambrun), l'ermetismo di Ficino attraverso la rilettura di alcune opere e traduzioni (Moreschini), la figura di Theuth e il rapporto tra sapienza orale e scritta attraverso l'esame dei dialoghi platonici e dei commenti ficiniani (Allen). Protagonista è stata ancora la luce, la visibile e l'intellettuale, e il suo essere metafora di una nuova era aurea (Rabassini). Altra metafora trattata è quella della pittura, usata dalla retorica e dalla poetica, dall'Antichità al Rinascimento (Castelli). Un intervento è dedicato alla figura di Savonarola, prima lodato da Ficino poi rifiutato nell'*Apologia* del 1498, e ai motivi di questa vicissitudine (Viti); un altro a Giovanni Battista Crispo di Gallipoli che alla fine del Cinquecento, anni cruciali per il dibattito sul platonismo, scrive delle *cautiones* antificiniane (Muccillo). Con la pubblicazione di questa miscellanea sono finalmente a disposizione tutti gli Atti dei principali convegni svolti nel 1999: riuniti insieme segnano una tappa storica, e in un certo modo conclusiva, delle ricerche su Ficino e il suo ambiente svolte nell'ultimo secolo.

T. K.

★

ACHILLE OLIVIERI, *Sul moderno e sul libertinismo. La storia come congettura*, Milano, FrancoAngeli, 2006, 182 pp.

PENETRATO nella manualistica e nella cultura, almeno a partire dal Cinquecento, e imbevuto di utopismo, il termine 'modernus', secondo Achille Olivieri, «è il contenitore ideale entro il quale fare sviluppare tutta la semantica della cultura moderna: esperienza, invenzione, profitto, mercatura, utopia, Accademia, retorica». Già nella Patristica l'A. rintraccia le modalità linguistiche che connotano questo vocabolo intriso di cultura religiosa e classica, che, a suo avviso, trascina nel suo cammino e accompagna le lotte religiose all'interno del Cristianesimo occidentale, in particolare quelle relative al libero arbitrio, già prima delle riflessioni di Martin Lutero. 'Modernus' si attaglia, secondo Olivieri, in particolare agli aspetti trasgressivi delle empie adunanze 'libertine' della fine del Quattrocento, che connoteranno poi l'intera, successiva storia del libertinismo. Caratteri di modernità contengono non meno i termini 'congettura e congetturare' che, nel Cinquecento, si impongono nel linguaggio dell'ambasciatore e del segretario, intenti a scoprire la trama coeva degli avvenimenti politici e diplomatici. La congettura, secondo l'A., «si colloca fra l'arte e la logica, fra la creazione per verosimiglianza e la costruzione ragionevole degli avvenimenti» e il «congetturare diviene – nel tempo – lo strumento che più di ogni altro scandaglia il profondo della storia, ove la verità si trasforma in una lenta conquista intellettuale». In questa accezione il termine 'congettura' caratterizza, secondo Olivieri, il metodo di lavoro di uno dei massimi storici del '900, Fernand Braudel, a lui particolarmente congeniale. Rinviando quindi a suggestioni care ad altri intellettuali e storici francesi, espo-

nenti in particolare della scuola delle *Annales*, come Marc Bloch, Jacques Le Goff, Georges Duby, Philippe Ariès, insistentemente evocati nel corso di queste pagine (cfr. *La morte, i fantasmi collettivi, il profondo urbano, frammenti di ricerche. Le proposte di Fernand Braudel e di Philippe Ariès*, pp. 74-90), fino alle riflessioni sulla retorica politica e religiosa di un Marc Fumaroli, Olivieri individua nel 'moderno' e nel 'libertinismo' (*Prometeo e la critica: la pulsione dell'uomo moderno. Alla genesi del libertinismo*, pp. 137-149) due movimenti interdipendenti della storia che si intersecano e dialogano sullo sfondo di un Rinascimento di lunga durata, che prende forma a partire dall'XI-XII secolo per giungere fino al '700 degli Enciclopedisti. Con questa raccolta di saggi di storia delle idee, articolata in tre parti, l'A. intende inoltre offrire un omaggio alla tradizione di studi rinascimentali instaurata a Padova da Giuseppe De Leva e ripresa dal suo allievo, Luigi Alberto Ferrai, «ritrattista dei sentimenti dell'uomo rinascimentale e degli 'entusiasmi' singoli e collettivi», del quale viene qui riprodotta la dissertazione *L'età del Rinascimento* (pp. 101-145).

S. A. B.

★

FULVIO PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 2006, xx, 330 pp.

IL presente libro fu pubblicato per la prima volta nel 1968 dalla casa editrice La Nuova Italia di Firenze nella collana dell'Istituto di Storia della Filosofia, diretta da Mario Dal Pra (Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Statale di Milano). Ora, dopo quasi quarant'anni, il volume viene ristampato presso la casa editrice Liguori di Napoli, in un'edizione identica alla prima. Va notato che il libro di Papi è considerato un 'classico' della critica bruniana novecentesca.

Come si evince dal titolo stesso dell'opera, l'A. analizza due temi precisi del pensiero di Bruno, trattando i quali, però, non si può non considerare *in toto* la 'nolana filosofia', nel suo carattere radicalmente innovativo. Una filosofia che affronta alcune questioni importanti della modernità: la natura nel senso di *deus in rebus*, la genesi dell'uomo naturale e il ruolo che ricoprono il lavoro e la religione nell'ambito della civiltà umana. L'analisi di queste tematiche è compiuta da Papi attraverso un fitto confronto con gli scritti bruniani. Ciò comporta anche il recupero di alcune importanti 'fonti' antiche del pensiero di Bruno, grazie alle quali viene dall'A. ricostruita la genesi interna e lo sviluppo della posizione del filosofo nolano, anche attraverso un attento esame di autori significativi della prima modernità, quali Louis Le Roy, Jean Bodin, Guillaume Du Barts, Pontus de Tyard e Montaigne. Esemplificativa del procedimento metodologico utilizzato da Papi è la questione dei preadamiti, che Bruno affronta in un noto passo del *De immenso*, assieme alla sua concezione della generazione. Cercando di rintracciare la 'fonte' di una concezione fortemente anti-biblica, Papi avanza l'ipotesi che la teoria dei preadamiti giunga a Bruno da tutta quella tradizione ebraica che faceva capo a Jehudah Levi ben Samuel, come pure da Giuliano l'Apostata. Questi, nel *Contra Galileos* e nell'*Inno a Helios*, evidenzia il carattere più direttamente anticristiano

della teoria preadamitica. Tale aspetto, inserito nel quadro filosofico dell'infinità dei mondi, della loro perenne generazione, della nascita generale degli esseri in ogni parte dello spazio senza limite e della figura dell'uomo come costruttore di civiltà, diventa una delle principali 'conseguenze' filosofiche del pensiero bruniano.

A. A.

★

PAOLO SARPI, *Della potestà de' principi*, a cura di Nina Cannizzaro, con un saggio di Corrado Pin, Venezia, Marsilio, 2006, 126 pp.

DOPO l'edizione dei *Pensieri* nel 1969, un altro testo inedito di Paolo Sarpi, pubblicato nella collana «I giorni» della Marsilio, costringe a ripensare la figura del frate veneziano. Nina Cannizzaro ha ritrovato alla Beinecke Library della Yale University il manoscritto *Della potestà de' principi*, l'opera incompiuta che, a detta di Micanzio, prometteva d'essere «la più bella et importante composizione che sia mai comparsa al mondo» (*Vita del padre Paolo, 1646*). L'introduzione di Cannizzaro chiarisce le vicende del manoscritto che si credeva perduto o mai realmente esistito, composto dell'*abbozzatura* dei tre capitoli iniziali e di 207 *rubriche* dei capitoli progettati (già parzialmente note). Un ricco saggio di Corrado Pin aiuta a orientarsi fra le pagine di Sarpi, talora di una radicalità sconcertante. Scritto nel 1610, il *Della potestà de' principi* si costruisce sin dal titolo in opposizione al *De potestate summi pontificis* di Roberto Bellarmino, testo chiave nella guerra delle scritture fra la Roma di Paolo V e l'Inghilterra di Giacomo I, in quella disputa anglicana che fu luogo di riflessione sul rapporto Stato-Chiesa e sulla teoria della sovranità dei moderni stati nazionali. Un *Sarpi tra Venezia e l'Europa* (come recita il titolo del saggio di G. Cozzi del 1978), che non parla ai patrizi della sua città, ma ai politici, ai giuristi, ai teologi francesi, olandesi, inglesi e ragiona sulla natura del potere che, per definirsi veramente tale, può solo essere assoluto: «Chi ha la maestà comanda a tutti e nessuno può comandar a lui; egli non ha obbligazione ad alcuno, tutti sono obbligati a lui, non è soggetta a nessuna legge umana, sia qual si voglia, ma egli comanda eziandio a tutte le leggi, né in modo alcuno può obbligarsi ad alcuno delli suoi sudditi» (p. 52).

La sovranità del principe non appartiene al terreno della storia, non nasce da una scelta umana ma deriva *immediatamente* da Dio, argomenta Sarpi nell'abbozzo del primo capitolo: il suddito obbedisce al sovrano per legge naturale e volontà divina e nemmeno lo stesso principe può recidere un vincolo che è indissolubile (p. 72) e che prescinde dalla condotta di chi comanda, poiché si deve obbedienza anche a un principe cattivo, anche a un apostata (p. 65). Il governo civile si regge quindi su «una naturale obbligazione»: essa soltanto giustifica la soggezione al sovrano, mentre il giuramento di fedeltà (si ricordi l'*Oath of allegiance* del 1606) è mera «confirmazione» di quell'obbligo naturale e irresistibile. Non causa, ma «amminiculo», segno esteriore che rinsalda e enfatizza un'unione preesistente e intangibile. Persino se un'autorità osasse indebitamente sciogliere il giuramento,

anche allora la fedeltà al principe resterebbe inalterata, perché la «soggezione» è tale *de iure naturali et divino* e differisce dal «vassallaggio», fondato *de iure civile*. Chi confonde tali piani mina il vivere civile, la distinzione bellarminiana fra *potestas directa* e *indirecta* Sarpi la chiama *una polvere di bombarda spirituale*, una dottrina che vuole «uccidere gli re» (p. 48). La potestà dei principi deve invece estendersi «senza limitazione, restrizione o distinzione» (p. 47), deve entrare anche nel campo religioso, perché «l'ubbidienza dovuta al Prencipe non liga solo l'uomo esteriore, ma obbliga ancora insieme la coscienza» (p. 35). Sarpi sembra auspicare una chiesa nazionale, che non dipenda da Roma ma solo dal governo civile; due i modelli che naturalmente si profilano: la chiesa greca e la chiesa anglicana. Non solo il principe amminerà la chiesa, ma la religione sarà la sua materia più importante: «la principal cura data da Dio al Prencipe è della religione», «la cura del Prencipe è di far che li sudditi tengano la verità» (pp. 75-76). Sono formulazioni dure e estreme, che sorprendono anche chi abbia dimestichezza con le scritture sarpiane più spregiudicate, come i *Pensieri sulla religione*. Difficile non evocare i nomi di Bodin e, ancora più, di Hobbes. Tuttavia occorre procedere con cautela nella lettura della *Potestà*, «opera interrotta e non più ripresa» (Pin, p. 112). Appunti scabri e densi, ad uso personale, che però gettano luce su un pensiero capace di una lucidità radicale, e confermano Sarpi *pietra di inciampo* nella storiografia, autore dalla fisionomia ancora in parte da tracciare.

C. P.

★

BERNARDINO TELESIO, *De natura iuxta propria principia liber primus et secundus* (Roma 1565), a cura di Alessandro Ottaviani, Torino, Nino Arago e Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2006, LX, 210 pp.

AI due libri del *De natura*, pubblicati a Roma nel 1565, per i tipi di Antonio Blado, Bernardino Telesio consegna, com'è noto, in una stesura originaria, destinata a successive, complicate correzioni e aggiunte, l'esposizione di un sistema di filosofia naturale certo innovativo e destinato a esercitare un forte richiamo sui contemporanei, ponendosi come punto di riferimento costante nel dibattito rinascimentale sull'eleatismo e la natura della materia, i cui echi arriveranno fino a Francis Bacon. E dunque, assai opportunamente, è con l'edizione di questo testo-archetipo che si inaugura l'Edizione nazionale delle opere del filosofo calabrese, il cui piano editoriale prevede, oltre alla pubblicazione delle tre edizioni a stampa del *De rerum natura* (Roma, 1565, Napoli, 1570 e 1586) e dei *Libelli de naturalibus rebus*, anche volumi dedicati alla fortuna del pensiero telesiano, dal volgarizzamento dell'edizione 1570 a opera di Francesco Martelli, così peculiare e interessante sul piano testuale; al 'ristretto' di Sertorio Quattromani; alle lettere e ai documenti.

Il volume, curato con sicura competenza da Alessandro Ottaviani, si apre con una introduzione di carattere filologico, volta a illustrare la casistica degli emendamenti avanzati nell'edizione e i criteri testuali e interpretativi sottesi a tale ope-

razione. Il testo è stabilito sulla base della collazione di quattordici esemplari. Particolare attenzione è riservata, com'è naturale, al caso dell'esemplare 71. 3. D. 29 della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, già segnalato da Giovanni Gentile. La stampa romana presenta infatti caratteristiche tali – presenza di varianti, postille autografe, interventi a margine e fogli aggiunti, comprese sei carte a stampa con una seconda redazione dei capitoli 1-4 e 19-23 del primo libro e una terza redazione manoscritta dei capitoli 1-3 – da poter essere considerata un vero e proprio «codice di lavoro», prima spia e testimonianza dell'infinita opera lavoro di revisione di Telesio sul suo testo e della sua perenne insoddisfazione per le soluzioni – concettuali, ma anche lessicali e sintattiche – via via individuate e fermate nelle edizioni a stampa.

La specificità della situazione testuale illustrata dall'esemplare romano ha avuto una immediata ricaduta anche sull'apparato critico allestito per questa edizione: alla classica componente sincronica se ne accompagna infatti una diacronica, riservata alla registrazione delle annotazioni presenti nell'esemplare romano. Tali annotazioni costituiscono infatti, come sottolinea giustamente il curatore, uno strumento indispensabile per documentare le strategie autoriali di intervento che, in una tormentata dialettica di processi instaurativi e sostitutivi, condurranno infine all'edizione del 1570. Una terza fascia di apparato è poi dedicata alla segnalazione delle fonti esplicite, mentre le due appendici recano il testo dei già ricordati rifacimenti di alcuni capitoli del primo libro e della lunga annotazione al capitolo 19 del secondo libro, testimoniati dal prezioso esemplare romano.

E. S.

★

All'origine della scienza moderna: Federico Cesi e l'Accademia dei Lincei, a cura di A. Battistini, G. De Angelis e G. Olmi, Bologna, Il Mulino, 2007, 480 pp.

IL volume raccoglie gli Atti di un convegno di studi che si è svolto a S. Polo dei Cavalieri, presso Tivoli, nei giorni 2 e 3 ottobre 2003. I contributi che esso presenta riguardano non soltanto Federico Cesi, ma anche molti altri membri dell'Accademia dei Lincei. Come spiega Andrea Battistini nella sua introduzione, la ricerca storica su personaggi come lo stesso Cesi, Johannes Eck, Johannes Faber, Fabio Colonna, Virginio Cesarini, Cassiano Dal Pozzo, Francesco Stelluti, Giovanni Ciampoli e altri non è oggi più condizionata dal collegamento che le vicende personali e le opere di questi personaggi hanno avuto con Galileo e con i tormentati avvenimenti che seguirono la pubblicazione dei suoi capolavori. La ricerca sull'Accademia dei Lincei segue ormai un filo autonomo rispetto a quello lungo il quale si muovono gli studi propriamente galileiani e riesce, proprio per questo motivo, a cogliere aspetti e problematiche della cultura naturalistica, filosofica, teologica e politica dell'Italia e dell'Europa del primo Seicento che finora erano rimasti nell'ombra. Man mano che la giovane generazione di studiosi che indaga la storia dell'Accademia dei Lincei e studia la vasta rete di relazioni internazionali tessuta dai suoi membri pubblica i risultati delle proprie ricerche, il

quadro delle attuali conoscenze sulla vita culturale del primo trentennio del XVII secolo si arricchisce di nuovi dati e di nuove rivelazioni. Nel presente volume un primo gruppo di studi è dedicato a Cesi, alla ricostruzione della sua formazione intellettuale, allo studio del suo ambiente familiare, all'approfondimento delle sue relazioni e dei suoi contatti con il mondo della corte pontificia, particolarmente durante la prima fase del regno di Urbano VIII (Gilberto De Angelis, Luigi Guerrini, David Freedberg, Enrica Schettini Piazza). Un secondo gruppo di contributi prende, invece, in considerazione altre figure di spicco del gruppo linceo, implicate nelle più importanti iniziative promosse dall'Accademia: Virginio Cesarini (Erminia Ardisino), Giovanni Ciampoli (Federica Favino), Justus Ryckius (Roberta Ferro), Johannes Faber (Silvia De Renzi), Fabio Colonna (Alessandro Ottaviani, Federico Tognoni, Oreste Trabucco). Il volume si inserisce all'interno dell'ormai considerevole serie di pubblicazioni che, a partire dal 2003 (anno del quarto centenario dalla fondazione) sono state dedicate alla storia dell'Accademia dei Lincei e a quella del suo fondatore.

L. G.

★

GIULIO BUSI, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino, Nino Aragno Editore, 2007, 274 pp.

IL ruolo determinante che la scoperta della tradizione sapienziale giudaica ebbe nel rinnovamento umanistico è al centro del bel libro di Giulio Busi, impreziosito da una serie di illustrazioni e da una ricca bibliografia. La 'rinascita' nel Quattrocento del giudaismo, i cui testi «contribuirono in maniera decisiva ad allargare il canone della sapienza occidentale e a trasformare il concetto stesso di gerarchia dei saperi», rappresentò l'inizio di una vera e propria rivoluzione culturale segnato dall'incontro tra tradizione cristiana e tradizione ebraica. Per illustrare la tesi di un processo di mutuo scambio e assimilazione intellettuale avvenuto tra umanisti cristiani e dotti ebrei già a partire dalla prima metà del Quattrocento, e poi definitivamente consolidatosi nel Cinquecento, Busi presenta una raccolta di saggi che esplorano in maniera magistrale alcuni temi fondamentali di quella complessa e poco esaminata dinamica di osmosi culturale ebraico-cristiana che nondimeno corre parallelamente alla ben più familiare riscoperta della tradizione e della cultura di età classica. Il libro si apre con l'analisi dei primi segni di questa trasformazione in seguito all'attività di Marco Lippomano, un nobile erudito che, già negli anni Venti del Quattrocento, acquistava e traduceva a Venezia manoscritti ebraici, cimentandosi persino in una polemica religiosa con il maestro Crescas Me'ir, ebreo di origine sefardita, sulla magia, sul tema della conversione, sull'origine astrologica di alcune celebrazioni della Chiesa. La controversia, contenuta in quattro epistole in lingua ebraica raccolte in un codice manoscritto conservato presso la biblioteca Bodleiana di Oxford, unico documento noto del XV secolo in cui vi è l'uso della lingua ebraica da parte di un cristiano come naturale mezzo di confronto intellettuale, rappresenta così «l'archetipo precoce dell'incontro/scon-

tro tra due culture». E sarà sempre Venezia, sul finire del Quattrocento, a essere teatro di un nuovo tentativo – primo nel suo genere poiché questa volta in ambito editoriale – di avvicinamento tra la cultura cristiana e quella ebraica, vale a dire del breve sodalizio tra l'editore umanista Aldo Manuzio e il tipografo Gershom Soncino raccontato in un altro saggio di questo libro. Profondo conoscitore non solo dell'ebraico, ma anche del latino e del greco, Gershom con ogni probabilità sovrintese alle frasi in caratteri ebraici che si incontrano nei libri di Manuzio, dalle *Opere* di Poliziano del 1498 all'*Hypnerotomachia Poliphili* dell'anno successivo, fino a un passo dal libro del Genesi per un'edizione di una Bibbia trilingue che non fu mai pubblicata. Che il breve esperimento veneziano avesse però ormai portato l'ebraico nel cuore del Rinascimento appare chiaro dalle continue frequentazioni concesse da Gershom agli umanisti ed eruditi del luogo, primo fra tutti quel Francesco Zorzi che avrebbe in seguito pubblicato trattati monumentali di ebraistica cristiana. Alla figura di Zorzi, considerato uno dei protagonisti nell'interpretazione della *quabbalah*, e ai primi cabbalisti cristiani, ossia Johannes Reuchlin e Giovanni Pico della Mirandola, i cui testi rappresentano certamente la fonte principale della ricerca del frate veneziano delle radici ebraiche della fede cristiana, sono dedicati altri tre interessanti saggi, di fondamentale importanza per la comprensione del percorso culturale ricostruito da Busi. I tre umanisti, infatti, vengono qui esaminati a partire dalle letture e dai contatti personali che gli permisero di penetrare il mondo oscuro della tradizione ebraica, vale a dire dall'analisi dei testi principali che componevano le loro biblioteche. Completano il libro ulteriori saggi che esplorano l'introduzione della retorica umanistica in ambito giudaico, gli studi di poetica biblica, l'attenzione di stampatori ebrei per libri cristiani e di editori cristiani per fonti ebraiche, fino all'uso della lingua ebraica da parte di alcuni importanti pittori del Rinascimento.

T. P.

★

S. CLARK, *Vanities of the eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 416 pp.

QUESTO libro è un'altra prova magistrale di Stuart Clark dopo *Thinking with demons* (Oxford, Clarendon, 1996). Si parte dall'assunto che «during the early modern period, and more especially between the Reformation and the Scientific Revolution, vision was anything but objectively established or secure in its supposed relationship to external fact» (p. 1). In quel torno di tempo, infatti, si affina il modo con cui si guarda all'esterno, cominciando a individuare anche le illusioni e gli errori di percezione, per diverse ragioni, che Clark indaga con raffinatezza. Gli strumenti della *intellectual history* consentono di giungere a risultati importanti, ma è d'obbligo riflettere sul fatto che un storico di vaglia non si limiti all'analisi, ma sappia cogliere e scoprire una questione storica fino ad allora ignorata: è il caso di Clark. Attraverso l'accostamento di aspetti e temi in apparenza distanti (la demonologia e l'adorazione delle immagini), insieme agli studi rina-

scimentali sulla prospettiva e alle suggestioni delle dottrine riformate, lo studioso gallese conduce il lettore nella prima età moderna, facendolo entrare nel mondo che racconta con gli occhi dei coevi, dando voce anche ai dubbi e alle disillusioni dell'epoca. Dal canone aristotelico sino al libro di George Hakewill, *The vanities of the eye* (1608), certezze e interrogativi si fronteggiano originati dalle nuove esigenze epistemologiche dell'età moderna, che vedono i contributi di Montaigne, Hobbes, Malebranche, Descartes, tra gli altri, confrontarsi su questo aspetto, per svelare le *vanities* che l'occhio produce. Un momento di svolta è rappresentato, nel periodo della Restaurazione degli Stuart, da Joseph Glanvill e dalle sue opere in particolare da *The vanity of dogmatizing* (1661) sull'ingannevolezza dei sensi. La conclusione ben argomentata, cui giunge lo studioso, pone i dotti della prima età moderna al centro della scoperta della natura culturale e quindi semiotica, non più naturale, dell'esperienza visiva.

M. V.

★

Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno, introduzione di M. Ciliberto, a cura di O. Catanorchi e D. Pirillo, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, xxx, 732 pp.

IL volume raccoglie alcune delle relazioni presentate nel seminario di Storia della filosofia moderna e contemporanea diretto da Michele Ciliberto nell'anno accademico 2005-2006 presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. La sua particolare genesi si rispecchia anche nella struttura e nei contenuti: il libro intende offrire una panoramica sullo stato dell'arte degli studi bruniani, proponendosi al lettore come il risultato dell'attività di un 'laboratorio', di una officina di ricercatori, e come 'strumento di lavoro' per nuove ricerche. Accanto ai nomi di noti brunisti figurano quelli di giovani studiosi, allievi del corso ordinario e di perfezionamento che, secondo una abitudine di lavoro della Normale, hanno discusso e svolto sulla base delle proprie competenze la traccia fornita dal docente. Oggetto del seminario era lo *Spaccio de la bestia trionfante*, un testo chiave del pensiero bruniano, la cui importanza fu intesa già dagli inquisitori e determinò infatti, in parte, anche l'esito del processo. La prima sezione del volume ruota attorno al primo dialogo morale, analizzandone passi e motivi rilevanti, ma sforzandosi allo stesso tempo di coglierne i molteplici rapporti con la vita religiosa e politica del tardo Cinquecento: riprendendo un motivo già in parte affrontato dagli studi degli ultimi decenni, diversi contributi si soffermano non solo sull'Inghilterra elisabettiana ma anche sulla Francia delle guerre di religione, a cui rimandano diversi luoghi dello *Spaccio*. Un'attenzione non secondaria è dedicata inoltre ad altri momenti poco noti della biografia intellettuale di Bruno, dal periodo della formazione napoletana, ricco di letture estranee al corso di studi domenicano, come Erasmo e Ario, agli anni trascorsi in Germania a Wittenberg, dove il Nolano ottiene una cattedra di filosofia grazie al sostegno di Alberico Gentili, fino ai mesi drammatici della carcerazione e del processo. Il volume – nella seconda sezione – si concentra

anche su altre opere bruniane, a cominciare dai dialoghi volgari, a dimostrazione dello stretto nesso presente nella 'nolana filosofia' tra dialoghi cosmologici e dialoghi morali, tra ontologia ed etica. Questa sezione, inoltre, non solo si sofferma sulla ricostruzione delle fonti e su problemi di critica testuale posti dagli scritti inglesi – a partire dalle due redazioni della *Cena de le ceneri* –, ma indaga anche la produzione latina di Bruno, contribuendo a mettere in nuova luce opere come la *Lampas triginta statuarum* o il *De vinculis*. La terza parte, infine, è rivolta alla fortuna di Bruno, dall'articolo dedicatogli da Bayle nel *Dictionnaire* alle interpretazioni di Hegel e Gentile, che tanta influenza hanno esercitato sugli studi bruniani tra Otto e Novecento.

S. P.

★

EGIDIO FESTA, *Galileo. La lotta per la scienza*, Roma-Bari, Laterza, 2007, 344 pp.

IL libro si presenta come una biografia di Galileo che ricostruisce e riconsidera con particolare attenzione i momenti dell'esistenza dello scienziato in cui fu più dura e drammatica la lotta contro le autorità, ecclesiastiche, universitarie e politiche. L'autore opta per una narrazione assolutamente lineare, evitando di appesantire il libro con note a pie' di pagina o con apparati. La sua scelta è quella di rileggere direttamente le fonti, non tenendo conto (tranne che in qualche rarissimo caso, richiamato perlopiù in chiave polemica) l'enorme letteratura secondaria, esageratamente cresciuta, soprattutto negli ultimi due decenni. La scelta di rileggere direttamente e globalmente le fonti appare molto felice, perché viene attuata utilizzando un metodo di interrogazione che molto spesso riesce a mettere in evidenza aspetti e problemi generalmente trascurati, o comunque lasciati in ombra, da quasi tutte le antiche e recenti biografie di Galileo. I casi di certo più riusciti sono quelli dei capitoli quinto (*Fra astronomia ed ermeneutica sacra*), ottavo (*Dal Papa amico mi guardi Iddio...*) e nono (*Speranze perdute*), il primo dedicato sia alla ricostruzione degli eventi che portarono alla compilazione delle cosiddette *Lettere copernicane* di Galileo sia a una loro interpretazione che cerca di andare al di là dei risultati già acquisiti (e spesso volte ripetuti) dalla storiografia; e i secondi agli eventi del processo del 1633 che si concluse con la condanna del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* e con l'abiura del suo autore. Anche nel caso di questi due ultimi capitoli Festa cerca con intelligenza e con vivacità il significato storico, scientifico, teologico e giuridico dei documenti e delle dichiarazioni dei protagonisti della vicenda, riuscendo alcune volte a illuminare aspetti dal sapore inatteso e che risultano quasi nuovi. Nel corso dei capitoli quinto, ottavo e nono del volume anche le fasi delle relazioni personali e della lotta ideologica tra Galileo, il cardinale Bellarmino, prima, e il papa Urbano VIII, più tardi, vengono puntualmente rivisitate e ripensate alla luce di momenti di approfondimento che aprono interessantissimi sguardi su problematiche trascurate o ingiustamente ritenute di secondario rilievo dalla maggior parte della letteratura critica. Il libro si

segnala anche per le fresche pagine dei capitoli iniziali, in cui l'autore ripercorre la formazione culturale di Galileo e la vita della sua famiglia. Alcune delle pagine su Pisa e su Padova, che si trovano rispettivamente nei capitoli primo (*Mamma Pisa*) e secondo (*Padova: «gli anni migliori»*), risultano tanto gradevoli dal punto di vista stilistico quanto interessanti per l'angolatura con cui vengono letti e presentati fatti e personaggi. Vale la pena di segnalare anche la maniera al tempo stesso piana ed esauriente con cui Festa presenta ai lettori alcune teorie scientifiche galileiane. Si vedano, in particolare, i casi che riguardano la meccanica e i corpi in galleggiamento (rispettivamente pp. 41 sgg. e 115 sgg.). Il Galileo di Festa è certamente uno di quei libri in grado di suscitare sia l'interesse degli specialisti che quello del pubblico colto. Quest'ultimo troverà in esso una guida sicura e originale su cui fare affidamento.

L. G.

★

Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge, a cura di Luisa Simonutti, Firenze, Olschki, 2007, 558 pp.

ESCONO per i tipi dell'editore Olschki, in una collana dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, gli Atti del Convegno di Firenze, 25-27 ottobre 2001, sulle *Forme del neoplatonismo*, ricco volume di 557 pagine, con indice dei nomi, curato da Luisa Simonutti. È valse la pena aspettare questo frutto maturo della ricerca italiana e anglosassone. Il neoplatonismo rinascimentale ivi studiato, in molti suoi risvolti speculativi, scientifici e politici, copre un periodo che va da Ficino a Leibniz. Un terzo dei saggi verte sul Ficino e sulla sua influenza in Italia fino al Campanella; gli altri due terzi trattano del neoplatonismo inglese e dei cosiddetti Platonici di Cambridge. Se la prima parte conferma, in molti contributi autorevoli, l'immagine che si è venuta formando del Ficino negli ultimi decenni, prete e filosofo, mago e caposcuola, la seconda parte, più estesa e più varia, restituisce al neoplatonismo, non solo ficiniano, la sua natura profondamente cosmopolita ed europea. La plasticità di un pensiero non soltanto fondato sul «ritorno di Platone e di Ermete», ma portatore di una nuova filosofia della vita e della bellezza, e capace di rinnovare l'insegnamento di Plotino, di Giamblico, di Proclo in un contesto cristiano e umanistico, è il carattere dominante del neoplatonismo tra Cinque e Settecento. Presenti, in modo esplicito o più sfumato nella cosmologia, nella fisica, nella medicina, nella politica, da More a Cartesio e da Hobbes a Newton, l'opera del Ficino, le traduzioni ed i commenti del Ficino, sono letti da tutti, magari snaturati e strumentalizzati, pur tuttavia operanti nel profondo delle menti. Esemplare, al riguardo, rimane l'edizione di Plotino, vera e propria *Weltanschauung* spiritualistica in guisa di traduzione commentata delle *Enneadi*, spesso ristampata e poi meditata da Leibniz, e perfino da Goethe. Corrente lineare, identificabile con la rivoluzione scientifica, il neoplatonismo non fu mai, almeno come il meccanicismo suo eterno rivale. Fu però consostanziale a tanti dibattiti scientifici e teologici senza i quali, della rivoluzione scientifica, rimarrebbe solo il

fantasma moderno. In *Forme del neoplatonismo* risalta bene la genealogia tormentata, e tortuosa, che lega lontanamente il Quattrocento neoplatonico con le scuole filosofiche sorte nell'arco di tre secoli di storia intellettuale, dal neostoicismo di un Lipsius al razionalismo di uno Spinoza. Vi son molti, perfino troppi narratori della modernità, pochi veri conoscitori delle fonti palesi o nascoste del pensiero moderno. Luisa Simonutti è riuscita a riunirne un apprezzabile numero.

ST. T.

★

DAVID FREEDBERG, *L'occhio della lince. Galileo, i suoi amici e gli inizi della moderna storia naturale*, traduzione e cura di Luigi Guerrini, Bologna, Bononia University Press, 2007, 502 pp.

L'OPERA di Federico Cesi e dell'Accademia dei Lincei rappresenta un capitolo molto importante della storia della Rivoluzione scientifica del XVII secolo. In questi ultimi anni essa è stata al centro, tanto in Europa quanto negli Stati Uniti, di molti progetti di ricerca e di numerose iniziative editoriali. Questa nuova stagione di studi si aprì di fatto nel 2002, quando David Freedberg pubblicò a Chicago l'ampia monografia, intitolata *The Eye of the Lynx. Galileo, his Friends, and the Beginnings of Modern Natural History* (The University of Chicago Press). Quest'opera riscosse un immediato successo, sia di critica che di pubblico, diffondendosi in tutto il mondo. Oggi, a distanza di cinque anni, è difficile trovare un'importante biblioteca europea o statunitense, tanto pubblica quanto universitaria, che non ne possieda una copia. *The Eye of the Lynx* è stato adesso tradotto in lingua italiana e pubblicato dalla casa editrice bolognese Bononia University Press. Grazie alla lungimiranza di questo ancora giovane editore (che, tuttavia, si fa da qualche anno notare per la bellezza e la cura dei propri volumi) e al lavoro certosino e non certo agevole del traduttore e curatore, Luigi Guerrini, tutti i lettori di lingua italiana possono finalmente avvicinarsi al libro intrigante e al tempo stesso rigoroso di Freedberg. Il primo grande merito del volume è certamente quello di aver saputo incrociare i diversi e distinti livelli disciplinari sui quali si colloca e sviluppa la multiforme opera di Cesi e dei Lincei. Storia dell'arte, storia della filosofia, storia delle scienze morbide (botanica e zoologia) e dure (astronomia e matematica), storia civile, religiosa, politica e del costume si incontrano e si intrecciano nella ricostruzione dell'autore in una maniera sempre nitida e storicamente plausibile. Il secondo grande merito del libro è quello di aver saputo ridare valore epistemologico a tutta l'opera scientifica dello stesso Cesi. In anni ormai lontani, Freedberg fu il primo a scoprire fuori d'Italia la parte più importante delle testimonianze figurative di tipo naturalistico prodotte dal principe romano e dagli altri lincei. Grazie alla sua scoperta divenne possibile rendersi finalmente conto dell'importanza scientifica della produzione cesiana e situarla in una posizione di rilievo nel percorso che porta dalla stagione dell'enciclopedismo naturalistico del Cinquecento all'epoca dell'evoluzionismo predarwiniano e darwiniano. Come Freedberg afferma all'inizio del suo volume, «l'opera naturalistica di Cesi se-

gna una rottura con i procedimenti cinquecenteschi analoga a quella prodotta dal programma galileiano di riduzione geometrica del mondo fisico, illustrato da Alexandre Koyré» (p. 17). La meticolosa e lunga analisi interdisciplinare condotta da Freedberg sull'enorme numero delle testimonianze iconografiche lincee dimostra che l'opera di Cesi e dei suoi confratelli deve essere considerata come un momento di svolta nella storia del pensiero scientifico e come l'inizio della moderna storia naturale. Il libro di Freedberg è ricchissimo di immagini molto belle e curiose, la cui conoscenza diretta non sarebbe altrimenti possibile al grande pubblico, perché quasi tutti i disegni e i manoscritti che esse riproducono sono conservati in biblioteche prestigiosissime, ma di difficile accesso, come la Royal Library di Windsor e la Bibliothèque de l'Institut de France di Parigi. L'apparizione in lingua italiana di quest'opera rappresenta senza dubbio un importante evento per la nostra cultura e ne è auspicabile un largo successo di pubblico e di critica.

S. P.

★

LUIGI GUERRINI, *Un pellegrinaggio secolare. Due studi su Enea Silvio Piccolomini*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, 216 pp.

ALL'INTERNO dei molti possibili spunti di ricerca offerti dalla vastissima produzione di Piccolomini, Guerrini focalizza la sua attenzione, nella prima parte del saggio, sugli interessi geo-antropologici dell'umanista nell'arco di tempo che va dal 1430 al 1445 e, nella sezione successiva, sul suo pensiero pedagogico. Guerrini ripercorre gli spostamenti compiuti in vita da Piccolomini, ricostruisce il suo itinerario intellettuale, la genesi della sua riflessione storico-geografico-naturalistica e il progressivo affinamento della sua capacità di osservazione e rappresentazione del mondo, accompagnando il lettore in una sorta di viaggio parallelo che getta luce anche sul paesaggio – il contesto storico, politico e culturale (gli umanisti, il clero, i principi, il papato e l'impero) – che fece da sfondo all'*iter* spirituale e terreno del futuro pontefice. Insistendo su aspetti quali la consapevolezza, da parte di Piccolomini, della complessità del reale e della relazione sussistente tra tempo, uomo e natura, e tra territorio e civiltà, Guerrini vede nella sua riflessione «un progetto di analisi del mondo umano e naturale che ha il suo presupposto principale nell'affermazione del valore essenziale della cultura quale forma autonoma di interpretazione e di comprensione della realtà» (p. 89).

Lo stesso rilievo accordato all'elemento storico e biografico, all'analisi testuale, ai dibattiti quattrocenteschi (e alla critica recente) si ritrova nella seconda parte del libro, incentrata sulla lettera a Sigismondo d'Austria (1443) e sul trattato epistolare *De liberorum educatione* (1450). Attraverso una lettura comparata dei principali trattati pedagogici dell'Umanesimo, l'autore passa in rassegna alcuni concetti chiave di siffatta produzione (*ingenium*, *regula*, *virtus*, *doctrina*, i nessi sapere/potere e anima/corpo), giungendo a definire l'idea piccolominiana di educazione come il «termine di rifondazione dell'orizzonte umano» (p. 169). In appendice,

infine, al centro dell'analisi vi è l'*Historia rerum ubique gestarum* o *Cosmographia*, la grande impresa incompiuta di Pio II, un'opera dalle aspirazioni universalistiche intesa come strumento di decodificazione delle dinamiche politiche, militari e religiose del mondo conosciuto, e che da numerosi punti di vista si distacca dalla produzione precedente il pontificato.

O. C.

★

JEAN TERRASSON, *Traité de l'infini créé*. Édition critique par Antonella Del Prete, Paris, Honoré Champion, 2007, 368 pp.

IL *Traité de l'infini créé* occupa un suo proprio spazio tra la letteratura filosofica clandestina del primo Settecento; si tratta di un agile libretto di ispirazione post-fontenelliana, che possiamo concepire come a cavalcioni tra un ostentato intendimento apologetico e un audacissimo, quasi provocatorio sviluppo della cosmologia cartesiana in direzione di quella filosofia dell'infinito in atto cui né i *Principia* di Descartes né gli *Entrentiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle avrebbero avuto il coraggio di avventurarsi. L'idea centrale, già avanzata da alcuni critici di Descartes a cominciare da Henry More, che vadano rotti gli steccati tra l'infinito e l'ambiguo «indefinito» (cf. *Princ.*, I, 27), è svolta in questo trattatello non solo sul piano della cosmologia, dove la teoria dei vortici va ad integrarsi in una visione del cosmo di tipo bruniano, ma anche su quello dell'antropologia (devono esserci infiniti mondi abitati da uomini) e della teologia cristiana (moltiplicazione all'infinito della vicissitudine scritturale, dalla caduta dei progenitori all'avvento del redentore, ecc.).

Edito nel 1769 con opportunistica attribuzione (postuma) a Malebranche, e ritenuto per lo più, nel mondo dei *philosophes*, opera di Jean Terrasson, può essere a quest'ultimo riconosciuto in maniera convincente soltanto ora, grazie ai forti argomenti arrecati dalla curatrice di questa eccellente nuova edizione critica. La precedente, sinora unica edizione del testo, da me fornita oltre trent'anni fa (cfr. P. CRISTOFOLINI, *L'apocrifo malebranchiano sull'infinito*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie III, IV, 1, 1974), si basava, oltre che sull'edizione a stampa, su quattro manoscritti tra i quali, più antico e autorevole di tutti, il ms. BNF fr. 14704, con *ex-libris* di Pierre-Daniel Huet datato 1692; questo rimane il più antico anche tra quelli censiti, ora, da Antonella Del Prete, la quale peraltro lavora su undici manoscritti che motivatamente suddivide in due famiglie, l'una precedente il 1703 e l'altra rimaneggiata tra il 1715 e il 1746, fornendo di entrambe distintamente il testo e l'apparato critico.

Sulla base dell'*ex-libris* di Huet ritenni a suo tempo non plausibile, anche contro la testimonianza di D'Alembert, l'attribuzione a Terrasson, che nel 1692 aveva solo diciotto anni e che dell'operetta diede diffusione non prima del 1715, senza dichiararsene autore. Ora, con grande finezza e rigore di analisi storica e documentaria, Antonella Del Prete riesce a dimostrare (pp. 12-15) che Huet aveva le sue ragioni per continuare anche dopo il 1692 a incollare quell'*ex-libris* senza ag-

giornare la data, e che il manoscritto in questione non può essere stato acquistato prima del 1700. Molto persuasivi sono poi, sul piano della forma letteraria e dei contenuti teorici, alcuni raffronti testuali (pp. 38-39) fra il *Traité* e *La Philosophie applicable à tous les objets de la raison* di Terrasson. Pertanto l'attribuzione data nel frontespizio è più che giustificata, anche se, in assenza del manoscritto autografo, è da apprezzare il modo non categorico con il quale essa viene indicata dalla curatrice semplicemente come «la seule recevable parmi celles qui ont été proposées» (p. 127). Merita infine di essere segnalata all'attenzione del lettore tutta la parte storico-filosofica della prefazione (pp. 48-91), che riprende e sviluppa in relazione a quest'opera clandestina i temi già affrontati con ampio respiro da Antonella Del Prete in saggi precedentemente pubblicati, da *Universo infinito e pluralità dei mondi* (Napoli, La Città del Sole, 1998) a *Bruno, l'infini et les mondes* (Paris, PUF, 1999). Siamo a un più che felice incontro tra la critica filologica e quella storico-filosofica, ad un momento, insomma di autentico umanesimo moderno.

P. C.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Simonetta Adorni Braccesi, Alessandro Aprile, Olivia Catanorchi, Paolo Cristofolini, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Chiara Petrolini, Sandra Plastina, Tiziana Provvidera, Elisabetta Scapparone, Sylvie Taussig, Stéphane Toussaint, Michaela Valente.

T.C., *La Ciudad del Sol*, prólogo, traducción y notas de Miguel Á. Granada, Madrid, Tecnos, 2007, 220 pp.

CAMPANELLA es conocido, también en España, al menos por una cosa: por la utopía presentada en *La Ciudad del Sol*. La edición que nos propone Miguel Ángel Granada de esta obra nos invita a ir más allá y adentrarnos en el estudio de la apasionante vida y la compleja filosofía del dominico calabrés. El lector encuentra en ella el texto latino de 1637, el italiano de 1611 y una ceñida traducción realizada a partir de la versión latina (por primera vez en España); además, un breve prólogo, complementado con una selecta bibliografía, y una anotación sufragánea, que comenta el contenido del texto y a la vez recoge sus variantes más significativas. Aunque existen otras varias traducciones castellanas (y una catalana) de *La Ciudad del Sol*, la novedad estriba, en efecto, en el hecho de poner en manos del lector español un sólido instrumento que hace posible, aparte de abordar esta conocida obra, empezar a abrirse paso en la filosofía campanelliana.

En el prólogo, Granada se detiene en el «rasgo dominante» del pensamiento de Campanella, es decir, en su expectativa de una mutación histórica radical y completa, y señala la presencia del tema de las novedades celestes y de su significación escatológica en *La Ciudad del Sol*. Examina después algunas de las características concretas de la sociedad pretendidamente racional descrita por Campanella, y subraya el carácter a la vez político y religioso (pero ante todo religioso) del poder único preconizado por el dominico calabrés, en la línea de la teoría medieval de la plenitudo potestatis papal y muy lejos de Dante. En el apartado final alude, aunque sin pronunciarse formalmente al respecto, al debate en torno a las relaciones entre religión natural y cristianismo en *La Ciudad del Sol*, remitiendo al lector interesado a los estudios de G. Ernst, V. Frajese y J. M. Headley. Si debe buscarse un inicio de respuesta al problema por parte de Granada, tal vez se encuentre en una de sus notas al texto, la que recuerda que uno de los cargos que recayeron sobre Campanella, tras su fallido intento de insurrección, fue haber sostenido que «los sacramentos de la Iglesia no habían sido instituidos por Cristo, sino que eran por razón de Estado» (p. 70).

J. B.

T. C., *Del senso delle cose e della magia*, a cura di Germana Ernst, Roma-Bari, Laterza, xxxiv, 242 pp.

A LUNGO sospettato di ateismo ed empietà, schiacciato da una detenzione trentennale, Tommaso Campanella riuscì tuttavia a scrivere un *corpus* di scritti impressionante per vastità e varietà di interessi e di competenze, tali da

giovargli, già tra i contemporanei, la reputazione di filosofo di prima grandezza, notevole per sapienza ed originalità di pensiero. Le rinnovate censure, le aspettative e le ambizioni, più volte frustrate, di vedere pubblicate le proprie opere non gli impedirono di continuare a comporre testi di filosofia, teologia, politica, medicina, spesso riscrivendo quanto già aveva terminato, oppure dandone una nuova versione, contribuendo così a una diffusione manoscritta vasta, ma complessa e difforme, sulla base della quale risulta tutt'altro che semplice ricostruire una bibliografia completa e produrre edizioni dei testi sicure. È alla tenace dedizione con la quale Germana Ernst si dedica da anni agli studi campanelliani che dobbiamo la nuova edizione della redazione italiana del *Senso delle cose e della magia*, opera fondamentale per comprendere la filosofia dello Stilese, straordinaria per densità e rigore speculativo, scritta secondo stile e linguaggio assai peculiari. Aliena da tecnicismi, in essa Campanella fa spesso ricorso a metafore di gusto popolare, efficaci, a suo avviso, per esprimere la sua originale concezione della natura, ogni aspetto della quale gli appare dotato di senso e perciò vivo e capace di conoscere. Il *Senso delle cose* ha condiviso la storia difficile e tormentata di diverse altre opere campanelliane. Campanella ne compose la prima redazione, latina, in giovane età, sull'onda dell'appassionante scoperta della filosofia di Telesio e in seguito alle discussioni attorno alla magia naturale condotte a Napoli con Giovan Battista della Porta. La dedicò quindi al granduca Ferdinando I, signore di Toscana, sperando inutilmente di accattivarsi il suo favore. Di lì a poco l'opera gli sarà sottratta, a Bologna, sollevando le obiezioni e i dubbi dei padri inquisitoriali che, a Roma, avevano potuto leggerla. Campanella affidò la nuova versione italiana, scritta con ogni probabilità negli ultimi mesi del 1604, a Caspar Schoppe, affinché la pubblicasse, ma ciò non ebbe luogo. Tradotta in latino, sarà finalmente pubblicata da Tobia Adami, a Francoforte, nel 1620. Una successiva edizione, curata dallo stesso Campanella e dedicata al cardinale Richelieu, apparve infine nel 1636 e nel 1637 a Parigi. Della redazione latina non esistono edizioni moderne, mentre Antonio Bruers ha pubblicato nel 1925 la prima edizione della redazione italiana, sulla base dei manoscritti allora conosciuti. La presente edizione emenda il testo di Bruers in oltre centocinquanta luoghi, opportunamente segnalati in una tavola a seguito del testo. La nuova edizione si distingue anche rispetto a quella curata da Walter Lupi nel 2003, condotta sulla base di un manoscritto rintracciato a Cosenza, che, pur offrendo elementi peculiari di grande interesse, presenta aggiunte non univocamente attribuibili a Campanella e soprattutto estese lacune nel corpo del quarto e conclusivo libro dell'opera. Preziosa, quindi, questa nuova versione del *Senso delle cose*, che ha il merito aggiuntivo, e tutt'altro che trascurabile, di apparire in una nuova collana laterziana caratterizzata, oltre che dal consueto rigore scientifico, da una veste editoriale assai gradevole ed elegante.

A. S.

T. C., *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere / De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2007, 136 pp.

GABRIEL NAUDÉ, bibliotecario del cardinale Francesco dei Guidi di Bagno e medico del re di Francia, Luigi XIII, conobbe e frequentò Tommaso Campanella a Roma tra il 1631 e il 1632. Durante i loro incontri il filosofo mise a sua disposizione le proprie carte personali (trattati inediti, abbozzi, appunti e lettere) e gli dettò due nuove opere, il *De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma*, e la sua autobiografia (oggi perduta e conosciuta come *Vita Campanellae*). La prima di queste due opere è un testo cruciale e avvincente, poco noto ai lettori contemporanei. Dopo una breve sequenza di stampe secentesche (1642, 1645 e 1696), il *Syntagma* venne pubblicato in versione parzialmente critica da Vincenzo Spampanato nel 1927 e tradotto integralmente in italiano soltanto nel 1999 da Germana Ernst, all'interno di un'ampia antologia di testi campanelliani. La stessa Ernst ne propone ora una nuova edizione, preceduta da un'introduzione e accompagnata da una traduzione italiana ampiamente rivista rispetto a quella del 1999. Nell'introduzione la curatrice inquadra dapprima i rapporti tra Campanella e Naudé, la cui conoscenza risulta molto importante per l'esatta ricostruzione della genesi e della storia editoriale del *Syntagma* e per la comprensione del suo significato nel contesto della produzione campanelliana. La Ernst si sofferma poi sui contenuti dell'operetta, mettendone in risalto il valore di autobiografia intellettuale, contenente visioni critiche e pedagogiche originali e ricche di suggestioni. Questa parte dell'introduzione fa capire come, attraverso la narrazione del proprio percorso di studi e di letture, Campanella riesca nell'intento di delineare un ben determinato profilo di «vero sapiente», il cui compito essenziale è quello di comunicare «la verità con un linguaggio chiaro e appropriato, e [di] sentirsi libero di coniare nuove parole per concetti nuovi» (p. 19). Grazie alla presente, elegante, edizione, si spera che il *Syntagma* possa finalmente essere letto e conosciuto come si merita. Si tratta di un'opera ricchissima, i cui contenuti illuminano davvero non soltanto la conoscenza della vita e della mente del suo autore, ma anche quella di molta parte della cultura di tutto il secolo diciassettesimo. Il testo campanelliano è avvincente e strabordante di riferimenti, che la curatrice chiarisce e rende perspicui grazie a puntuali e sobrie note. Data la natura anche autobiografica di quest'opera, felice appare la scelta di aver fatto seguire il testo del *Syntagma* da una nota di Eugenio Canone dedicata all'iconografia campanelliana, contenente riproduzioni estremamente suggestive dell'enigmatico (al tempo stesso sensuale e metafisico) volto del filosofo di Stilo.

L. G.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede:

Jordi Bayod, Luigi Guerrini, Andrea Suggi.

Le schede bibliografiche su Bruno saranno pubblicate nel fascicolo 2008, 1.

UN CONVEGNO SU MARINO E IL BAROCCO, DA NAPOLI A PARIGI

BASILEA, 7-9 GIUGNO 2007

Si è svolto lo scorso giugno presso l'Università di Basilea un convegno concepito per fare un bilancio degli studi mariniani ormai a più di trent'anni dai fondamentali contributi di Giovanni Pozzi e, più tardi, di Francesco Guardiani, e da cui guardare con acume critico al lavoro di diverse generazioni di studiosi e ai materiali, editi e non, di specialisti, come Marziano Guglielminetti, Giorgio Fulco e Ottavio Besomi. Una preziosa occasione per registrare e rilanciare gli studi su un autore che è rimasto per molti aspetti al margine degli approfondimenti e del rinnovato interesse per la cultura barocca, ma che ora è al centro di persuasivi progetti editoriali, sia sul versante filologico che su quello della ricostruzione storica. Si tratta non solo di ricostruire su base documentaria la stratificazione e gli intrecci della poderosa produzione mariniana, ma anche di valutare fino in fondo dapprima i motivi del suo successo e poi quelli del suo irriducibile declino, dovuto certamente alle sue sofferte vicende inquisitoriali, ma anche, per altro verso, a motivazioni intrinsecamente poetiche.

Il convegno si è aperto con una relazione di Amedeo Quondam (*Marino e il barocco, ieri e oggi*), che si è soffermato a individuare le strategie comunicative sottese alla composizione dell'*Adone*, testo volto all'«onorato intrattenimento», repertorio di storie per una lettura di evasione che non ha bisogno di essere ulteriormente giustificata. La complessa vicenda testuale delle *Rime* è stata oggetto dell'intervento di Alessandro Martini (*Note sulla tradizione delle Rime mariniane: il manoscritto «Italien 575» della Biblioteca Nazionale di Parigi*), che ha illustrato in particolare i 13 componimenti mariniani contenuti nel ms. It. 575, datato 13 maggio 1601. Claudio Ciccotti ha voluto riprendere il filo della sua ricostruzione delle polemiche intorno all'*Adone* (*Le polemiche sull'Adone*). Marco Corradini (*Forme dell'intertestualità nel Ritratto del serenissimo don Carlo Emanuele*) ha illustrato invece le finalità pratiche che nel 1608 avrebbero spinto Marino a dedicare a Vittorio Amedeo di Savoia il *Ritratto*, un testo la cui fonte primaria risultano essere i panegirici di Claudiano. Clizia Carminati (*Marino tra Inquisizione e Indice*) ha documentato il percorso dei procedimenti intentati contro Marino dalle due congregazioni romane dal 1604 al 1623, vent'anni caratterizzati da fasi di relativa tranquillità di contro a «fiammate» improvvise, che possono ora essere ricostruite e valutate a partire da nuovi elementi documentari. L'intervento di Erminia Ardisino è stato dedicato alle *Dicerie sacre* (*Le Dicerie sacre tra retorica e oratoria del primo Seicento*), testo che ha conosciuto ben 23 edizioni nel corso del Seicento, ma poca fortuna

critica e che se da un lato guarda al modello letterario tassiano per l'argomento sacro, dall'altro si apre alle tecniche con cui la predicazione esercitava all'epoca il suo impatto sulle folle. Vania De Maldè (*Marino tra egloga e idillio*) ha ripercorso la complessa cronologia e la vicenda editoriale e critica dei componimenti mariniani noti sotto il nome egloghe. Ancora un contributo alla ricostruzione testuale delle opere è stato offerto da Maurizio Slawinski (*Della Lira Parte Terza: sulla strada dell'Adone*), che nel chiarire alcune delle vicende editoriali legate alla *Lira* ne ha sottolineato alcune convergenze tematiche con il poema maggiore. Nel suo intervento Emilio Russo, ideatore e responsabile scientifico del convegno, ha presentato le problematiche legate all'edizione dell'*Adone*, in particolare nei termini dei rapporti interni tra il poema e la restante produzione mariniana (*Carino, Fileno, Ergasto e l'Adone*), nel tentativo di metterne a fuoco il principio costitutivo, rintracciato piuttosto in forme di «risarcimento», «stratificazione» o «agglomerazione» che nella ricerca di «strutture» predefinite e predefinibili. Al panorama delle allusioni relative ai contenuti dei due poemi sacri mariniani da un lato e della loro descrizione dall'altro, è stato dedicato l'intervento di Guido Arbizzoni (*L'ambizione epica e il sacro: 'Gerusalemme distrutta' e 'Strage degli innocenti'*), che ha sottolineato l'approfondirsi in essi dell'argomento teologico pur restando per altri versi nell'ambito dell'epica storica tassiana. Sebastian Schütze ha inaugurato la sezione del convegno più strettamente dedicata al rapporto del Marino con le arti figurative. Nel suo intervento Schütze (*La Galeria del Marino: tensioni, coincidenze e sinergie tra immaginazione poetica e rappresentazione figurativa nel '600*) ha sottolineato come la *Galeria* fornisca veri e propri modelli di interpretazione, offrendo ancor oggi precise indicazioni sul modo in cui il pubblico poteva leggere l'opera d'arte nel Seicento. Sulla composizione della *Galeria* si è incentrato l'intervento di Carlo Caruso (*La Galeria. Questioni e proposte esegetiche*), che ne ha ripercorso minuziosamente le fonti letterarie ed iconografiche. Maria Antonietta Terzoli (*L'Adone. Iconografia del frontespizio*) si è invece concentrata sul frontespizio di una edizione veneziana dell'*Adone* (forse 1626-27), per rintracciare in esso le corrispondenze tra scelte iconografiche e indicazioni testuali. Nell'ultima sessione del convegno Angelo Colombo ha presentato una lettura dell'*Adone* rinvenendo nel poema alcuni «snodi nevralgici» erasmiani (*Adone poema di pace*), mentre Francesco Paolo Raimondi è intervenuto chiarendo in maniera convincente e, almeno allo stato attuale, risolutiva, la *vexata quaestio* sulla possibile presenza di suggestioni vaniniane all'interno del poema mariniano (*Tracce vaniniane nell'Adone del Marino?*). In realtà, ridotta al minimo l'ipotesi di un incontro personale a Parigi tra Vanini e Marino, Raimondi ha ripercorso i capisaldi filosofici dell'*Adone*, da riassumere in una commistione affastellata di elementi riconducibili tanto all'aristotelismo, che al platonismo o, per altro verso, alle correnti epicuree, e certo in nessuno dei tre casi ricomposta in termini di coerenza e originalità. Quanto al passo del canto x relativo alla composizione materiale del cielo, Raimondi ha sottolineato piuttosto la vicinanza di Marino ad alcuni testi dello Scaligero, di cui vengono ripresi in particolare obiezioni e dubbi.

La grande concentrazione di specialisti chiamati a intervenire sui temi che, in gran parte, costituiscono l'argomento di ricerche attualmente in corso o appena

concluse, ha fatto insomma di questo convegno un importante momento di confronto, che speriamo di vedere presto documentato nel volume degli atti.

ANNA LAURA PULIAFITO

NATURMAGIE UND DEUTUNGSKUNST: WEGE UND MOTIVE DER REZEPTION VON GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA IN EUROPA

XVII CONVEGNO DELLA
KNORR VON ROSENROTH-GESELLSCHAFT
SULZBACH-ROSENBERG, 13-15 LUGLIO 2007

NEL 1680 l'erudito tedesco Christian Knorr von Rosenroth, dal 1668 al 1689 consigliere di corte di Christian August, Pfalzgraf di Sulzbach, pubblica una esemplare traduzione della *Magia naturalis* di Giovan Battista Della Porta. Oltre ai pregi linguistici e all'attenzione tributata dal traduttore alla resa della terminologia, il testo è annotato e arricchito da alcune osservazioni che testimoniano il desiderio di Knorr di inserire quest'opera in un progetto più ampio di sintesi e di aggiornamento dei risultati della riflessione scientifica e filosofica sulla natura fra Rinascimento ed età moderna. Indagando, anno dopo anno, i numerosi ambiti di interesse che si intersecano a Sulzbach nella seconda metà del Seicento, la Knorr von Rosenroth-Gesellschaft ha deciso di dedicare il suo XVII convegno alla ricezione dello scienziato napoletano, a partire dalla traduzione di Knorr ma in una prospettiva europea (informazioni sulla società di studi e sul convegno sono disponibili sul sito www.knorr-von-rosenroth.de).

I relatori, provenienti da diversi paesi (Stati Uniti, Italia, Germania, Svizzera, Olanda), hanno affrontato l'argomento da svariati punti di vista, focalizzandosi di volta in volta su aspetti specifici delle opere dello scienziato napoletano o sul panorama culturale in cui la riflessione sulla magia naturale fiorisce e viene ulteriormente sviluppata. Louise G. Clubb (Berkeley, USA) ha illustrato in apertura la stretta relazione che unisce le opere scientifiche e le opere teatrali di Della Porta, individuando un'unità di intenti e di ispirazione delle due sfere di attività: anche il teatro era per il napoletano luogo di ricerca delle leggi che governano la natura e luogo di sperimentazione matematica, con la continua ripetizione e variazione di elementi in combinazioni sempre diverse, che portano a risultati sorprendenti e a nuove forme. L'elemento magico che stupisce e suscita meraviglia, ma che è in sé risultato di un meccanismo riproducibile, è il tema affrontato da Jan Lazardzig (Berlino), che indaga il passaggio, nel XVII secolo, dalla magia naturale alla meccanica, dalla curiosità al disegno scientifico con particolare riferimento alle macchine di scena. In questo più ampio orizzonte interdisciplinare si colloca

anche la relazione di Jörg Jochen Berns (Marburg), incentrata sul significato della magia naturale in quanto strumento e strategia della comunicazione scientifica. Il carattere aperto della *Magia naturalis* di Della Porta come anche di tutte le enciclopedie domestiche e della letteratura dei segreti, potenzialmente ampliabili all'infinito, con un rapporto costante ma sempre diverso fra compilazione e combinazione delle informazioni porta, da un lato, a un rifiuto radicale del magico, dall'altro alla sua riscoperta come strumento di invenzione e fantasia.

Laura Orsi (Boston University, Padova) prende invece in esame la dimensione letteraria della *Villa* nel dibattito erudito che contrappone, in una serie di opere, la vita di città a quella di campagna, opere che daranno vita a un vero e proprio genere letterario in cui trova espressione lo sviluppo urbano del centro e del Nord Italia, raffrontato poi con la peculiare situazione napoletana. Sono apparsi stimolanti anche gli spunti di collegamento della *Villa* sia con l'opera teatrale di Della Porta, sia con altre sue opere scientifiche, in particolare quelle fisiognomiche, trattate ampiamente da Alfonso Paolella (Napoli). Nella sua relazione egli tratteggia infatti il passaggio da Della Porta a Lavater e alla frenologia di Gall, facendo emergere la progressiva formalizzazione della descrizione fisiognomica, che parte da scienza del particolare e dell'individuale per convergere verso l'antropologia come scienza del generale e della specie. Un altro aspetto di primo piano dell'opera scientifica di Della Porta è la criptologia. Sul trattato crittografico *De furtivis literarum notis* dello studioso napoletano si è soffermato Gerhard Strasser (Landshut) che, dopo aver tratteggiato la storia del testo e averne illustrate brevemente le fonti, ha seguito le tracce della sua ricezione in Germania, dall'opera di Daniel Schwenter al famoso manuale di Selenus, pseudonimo sotto cui si nasconde August der Jüngere, duca di Wolfenbüttel. Il suo primo contatto con la crittografia, di cui sarà poi un grande appassionato, avviene proprio grazie all'opera di Della Porta; all'età di 14 anni il duca acquista infatti un esemplare dell'edizione impressa a Montbéliard, e questo volume costituisce il suo primo acquisto librario: registrato e siglato dal duca stesso, esso segna l'inizio della sua enorme e preziosissima biblioteca.

L'Olanda, fra tutti i paesi europei, contribuì enormemente alla diffusione della *Magia naturalis*, grazie anche a una serie di edizioni uscite dalla tipografia di Plantin. Guillaume van Gemert (Nijmegen) individua due fasi nella ricezione: una prima fase dal 1560 al 1585, con centro ad Anversa, e una fase più tarda, dal 1650 al 1670, quando viene recepita la versione ampliata in venti libri dall'autore, riproposta dalle officine di Leffen e Vogel a Leida. Oltre alle numerose edizioni latine, si segnalano anche diverse edizioni in olandese, che sono in realtà basate su un'unica traduzione; grazie a uno spoglio più attento dei materiali disponibili circa l'attività di questa officina, è stato possibile identificare il traduttore, Marten Everaert, che per Plantin traduce anche altri testi di carattere scientifico, ad esempio opere di Paracelso. Laura Balbiani (Milano) ha invece privilegiato la dimensione sincronica cercando tracce della ricezione di Della Porta in Internet: dai siti istituzionali di università, biblioteche e centri di ricerca, animati in genere da interessi storici e documentari, a blog e siti dalle caratteristiche più svariate, in cui il ricorso a Della Porta è più fantasioso e meno attento alla realtà storica, motivato qualche volta

da curiosità tecniche ma più spesso dal tentativo di fornire legittimazione, credibilità o autorevolezza alle pratiche e alle teorie più disparate. Un dato negativo rilevato è la scarsa presenza in rete delle opere dellaportiane.

Chiude il cerchio fra Della Porta e Knorr la relazione di Rosmarie Zeller (Basi-lea), presidente della Knorr von Rosenroth-Gesellschaft, che analizza nel dettaglio la traduzione della *Magia naturalis* pubblicata da Knorr nel 1680, e in particolare le annotazioni che egli vi aggiunse con l'intento di dare all'opera dellaportiana una base filosofica più solida e un respiro più ampio di quanto non fornisse la letteratura sulle meraviglie e i segreti della natura. Queste aggiunte stabiliscono un *trait d'union* fra la filosofia dei platonici di Cambridge, con i quali Knorr è in stretto contatto, e la cultura rinascimentale italiana, che spesso rivive nelle opere di Franciscus Mercurius van Helmont ed Henry More. Nelle annotazioni alla *Magia naturalis* Knorr commenta infatti a vario titolo l'*Enchiridion metaphysicum* di More, in particolare riguardo al dibattito di matrice cartesiana sulla teoria corpuscolare e alla dottrina dell'immortalità dell'anima.

Nel panorama complessivamente avaro di ricognizioni sulla fortuna di Della Porta, il convegno di Sulzbach-Rosenberg si delinea come un contributo originale e ricco di spunti, che ha permesso di portare alla luce alcuni dati storiografici nuovi e di mettere a fuoco prospettive di studio trasversali all'interno dell'opera variegata di Della Porta. Ci si augura quindi che anche gli studiosi italiani possano superare lo scoglio linguistico e accogliere questi nuovi sviluppi, che proiettano la figura di Della Porta in un orizzonte effettivamente europeo. Non resta che aspettare la pubblicazione degli atti, che usciranno sulla rivista «Morgen-Glantz» (xviii, 2008) nel giugno 2008.

LAURA BALBIANI

ALLE ORIGINI DELL'UMANESIMO SCIENTIFICO DAL TARDO RINASCIMENTO AL PRIMO ILLUMINISMO UN CONVEGNO INTERNAZIONALE: NAPOLI, 27-29 SETTEMBRE 2007

Il convegno internazionale che si è svolto a Napoli tra il 27 e il 29 settembre scorso ha costituito un'occasione per presentare i risultati di un gruppo di studiosi, che negli ultimi due anni hanno collaborato ai lavori del Programma di Ricerca Nazionale del Ministero dell'Università sul tema: «Immagini dell'uomo e concezioni della natura: Rinascimento, Età cartesiana, Illuminismo». Queste le Unità di Ricerca del Programma Nazionale: Università del Piemonte Orientale (sede Vercelli), Università di Roma Tre, Università degli Studi di Napoli «L'Orien-

tale», Università di Lecce e Università di Urbino. Il convegno è stato organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» e dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale (Vercelli), con il patrocinio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Benché si trattasse di un programma di ricerca nazionale, esso si è avvalso della collaborazione di vari studiosi stranieri, alcuni dei quali hanno partecipato al convegno.

L'apertura dei lavori, avvenuta nella suggestiva cornice di Palazzo Du Mesnil, è stata di Lorenzo Bianchi il quale, assieme a Gianni Paganini, ha coordinato i diversi interventi durante le tre giornate del convegno.

Ricco di relazioni di notevole interesse, il convegno si è presentato come un caleidoscopio di studi, e si può affermare che sia stata l'antropologia a caratterizzare i lavori. L'obiettivo della ricerca è stato quello di analizzare la genesi e il ruolo di una nuova idea dell'uomo in un arco di tempo compreso fra Rinascimento e Illuminismo, cioè il periodo contrassegnato, come diceva D'Alembert, da un fermento di spiriti che scuote «dalle radici della scienza a quelle della religione rivelata». Una nuova idea di Umanesimo è stata al centro dei vari studi, dai quali esso è emerso come concetto variegato e poliedrico, certamente non incanalabile in una definizione univoca. Diverse sfaccettature sono state valorizzate a seconda delle aree geografiche di appartenenza dei pensatori di volta in volta analizzati.

Tenendo conto dei vari temi e autori considerati, l'attenzione per l'uomo e le sue problematiche si è declinata in differenti modi. Alcune relazioni hanno affrontato direttamente la questione dell'umanesimo in un autore specifico, analizzandone l'adozione di un determinato tipo di antropologia o le definizioni date riguardo all'uomo. Altre, invece, hanno proposto un approccio di taglio che ha preso in considerazione taluni aspetti o legami specifici dell'essere umano in quanto immerso nella natura.

I vari studi, pur nelle loro differenze tematiche e metodologiche, hanno fatto riferimento a tre principali nuclei tematici: il rapporto uomo e natura, quello tra uomo e società e quello tra uomo e Dio. Per quanto riguarda il primo nucleo tematico, ampio spazio è stato dedicato alla cultura francese, con relazioni su Michel de Montaigne e Pierre Bayle. Philippe Desan ha analizzato i concetti di pratica e negazione delle scienze in Montaigne, mentre Nicola Panichi si è soffermata sui rapporti tra Montaigne e Raimondo Sabunde. Gianluca Mori si è diffuso sulla nuova antropologia filosofica di Bayle con particolare riferimento alla nuova scienza e alla critica della religione. Sarah Hutton ha spostato l'attenzione sull'ambiente inglese, dedicando una relazione alla figura di John Finch, fratellastro della più nota Anne Conway. Stefano Di Bella si è concentrato su Leibniz e il suo tentativo di conciliare nuova scienza e tradizione filosofico-religiosa. Tra gli italiani, la figura di Giovanni Battista Baliani è stata al centro della relazione di Oreste Trabucco, il quale ha analizzato il *Trattato sulle pestilenze*, opera in cui l'autore cercò di dimostrare l'applicabilità delle leggi naturali ai contesti sociali e politici.

Per quanto riguarda il secondo nucleo tematico, vale a dire l'uomo nel suo rapporto con la società, Germana Ernst ha esaminato il concetto di famiglia nella filosofia di Tommaso Campanella, mentre Gianni Paganini si è occupato della

nozione di Stato nel pensiero di Hobbes. Sulle forme aggregative e sull'uomo in quanto parte di un contesto più ampio hanno anche insistito un gruppo di relazioni che hanno avuto il merito di individuare i parametri sociali della specificità dell'essere umano, soprattutto in connessione con la sua dimensione morale. A questo proposito, gli autori trattati sono stati Montesquieu (Lorenzo Bianchi), Celestino Galiani (Salvatore Serrapica), Denis Veiras (John Christian Laursen) e Giordano Bruno, del quale si è messo in evidenza l'umanesimo 'riformato' (Eugenio Canone) e il legame fra l'antropologia e la filosofia/fisiologia dell'amore (Tristan Dagron). Jean-Charles Darmon ha richiamato l'attenzione sull'importanza dell'epicureismo per la definizione dell'uomo moderno, mentre Sébastien Charles si è soffermato ad esaminare la formazione di una metafisica ed etica clandestina in età moderna.

Il terzo gruppo di lavori ha, infine, analizzato i rapporti fra uomo e Dio o, più in generale, fra l'uomo, la dimensione spirituale e, in alcuni casi, la sfera emotiva. Più specificamente, Igor Agostini ha rivolto la sua attenzione alla questione del rapporto mente-corpo in René Descartes, mentre Denis Kambouchner ha esaminato il tentativo cartesiano di conciliare la ragione naturale con la teologia. Antonella Del Prete ha concentrato la sua attenzione sul rapporto mente e corpo facendo riferimento agli angeli e in generale alla dimensione extramondana. Miguel Benítez ha analizzato la dialettica tra materialismo e aspirazione alla libertà in Jean Meslier, Francesco Tomasoni il rapporto tra esperienza mistica e conoscenza scientifica in Christian Thomasius, Giuseppe Landolfi Petrone il legame tra spinta morale e tendenze illuministiche in Johann Joachim Spalding.

Nel complesso, il convegno ha proposto un intreccio di temi che ha documentato risultati validi dell'originaria ipotesi di ricerca la quale, basandosi sull'arco di tempo dal Rinascimento all'età dei Lumi, si è dimostrata feconda.

MARTA MOISO

SPHAERA



LE MANSIONI LUNARI

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

IL tema delle mansioni, o stazioni, lunari si inserisce nel grande orizzonte dell'incontro e della reciproca ibridazione fra tradizioni astrologiche diverse; in particolare, rimanda all'ampio quadro dei rapporti fra tradizioni astrologiche orientali e letteratura occidentale. Estranee all'astrologia di lingua greca e latina, nonostante la Luna avesse rivestito grande importanza nei sistemi calendariali e predittivi già in epoca babilonese; giunte in Occidente e a Bisanzio con le prime traduzioni di testi dall'arabo, le mansioni (*nakṣatras*) erano figlie dell'astrologia indiana, dalla quale erano filtrate nella cultura araba, attraverso mediazioni persiane, e forse qualche passaggio attraverso il siriano, lingua dei Sabei di Harran.¹ Sulla provenienza indiana, le testimonianze sono concordi. Fra le più antiche, quella di al-Kindi, che ne parla già nel sec. IX, in un trattato di meteorologia astrologica, censito cent'anni dopo nel *Fihrist* del libraio Ibn-al-Nadim, ma sopravvissuto soltanto in traduzione ebraica e latina; e quella dal poligrafo e sapiente coesmio al-Biruni, vissuto nel secolo XI. al-Kindi testimonia che gli indiani assumevano 27 mansioni,² assegnando loro un'ampiezza di 13°33' ciascuna. Secondo al-Biruni, gli indiani usano le stazioni lunari come i segni zodiacali, traendone un sistema di suddivisione dell'eclittica. Nell'astronomia zodiacale, i 360 gradi dell'eclittica vengono frazionati, sulla base del sistema dei segni zodiacali, in 12 parti, ciascuna delle quali misura 30 gradi. Allo stesso modo, nell'astrologia indiana l'eclittica viene suddivisa in 27 parti, ciascuna delle quali occupa 13° e 1/3. Al-Biruni accosta questo sistema a quello adottato, nell'Arabia preislamica, dalle tribù beduine del deserto, il cosiddetto *Anwā*, calendario agricolo e meteorologico (la cui applicazione all'anno 961 per la città di Cordoba fu tradotta in latino da Gerardo da

¹ Il *Liber Alchandreï*, uno dei testi che compongono il corpus degli *Alchandreana*, afferma che il nome *Alnait*, attribuito alla prima mansione lunare (detta anche Albethaim, ad es. nel *De Luna secundum Aristotelem*) è di origine siriana: cfr. CH. BURNETT, *Lunar Astrology: The varieties of texts using lunar mansions, with emphasis on Jafar Indus*, in *Il sole e la luna. The Sun and the Moon*, «Micrologus», XII, Tavernuzze-Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 45.

² Le opere attribuite a al-Kindi nel catalogo di Ibn al Nadim (edito a Lipsia nel 1871-72 in due volumi da G. Flügel, e con traduzione inglese da B. Dodge, New York-London, 1970, ancora in due volumi) sono più di 260, molte delle quali oggi perdute, o tramandate in lingue diverse da quella originale. La traduzione latina del trattato meteorologico reca il titolo *De mutatione temporum*, ed è pubblicata, insieme a quella ebraica, in *Scientific Weather Forecasting in the Middle Ages: The Writings of al-Kindi*, ed. and transl. by G. Bos and Ch. Burnett, London-New York, 2000.

³ Sul concetto di *Anwā* cfr. D. M. VARISCO, *The Origin of the Anwā in Arab Tradition*, «Studia Islamica», LXXIV, 1991, pp. 5-28, e M. FORCADA, *L'expression du cycle lunaire dans l'ethnoastronomie arabe*, «Arabica», XLVII, 2000, pp. 37-77. Per la traduzione di Gerardo da Cremona, e il corrispondente testo arabo, cfr. R. DOZY, *Le calendrier de Cordoue*, a cura di C. Pellat, Leiden, 1961.

Cremona³) nel quale le stazioni della Luna sono 28, ciascuna cominciando con la prima visibilità della Luna ad ovest e terminando quando la Luna cessa di essere visibile ad est. Questo antico sistema, commenta al-Biruni, era assai primitivo.¹ Successivamente gli Arabi avevano però adottato le *nakṣatras*, senza comprenderle a fondo, e le avevano sovrapposte al sistema beduino, con l'argomento, ripreso poi in diversi testi latini, che gli indiani sapevano che le frazioni dell'eclittica erano 28, ma ne sottraevano una, quella coperta, di giorno in giorno, dai raggi del Sole. Si tratta piuttosto di due diverse misurazioni del ciclo lunare. In India il percorso della Luna era osservato in rapporto alle stelle: il sistema a 27 mansioni nasceva dal fatto che, per ritornare nello stesso punto dell'eclittica rispetto alla stessa stella, la Luna impiega 27 giorni e $\frac{1}{3}$ (ma la frazione veniva trascurata). L'astro notturno impiega invece 28 giorni per congiungersi nuovamente con il Sole, ossia per compiere il mese sinodico, dalla Luna Nuova a quella successiva: di qui il secondo sistema, nel quale ogni mansione occupa $12^{\circ} 51' 26''$. Nel passaggio, gli antichi nomi degli *Anwā*, corrispondenti a dèi e demoni preislamici, furono assunti come nomi arabi delle mansioni, poi translitterati in latino.²

All'India rimanda anche una ampia compilazione in arabo, il cui autore, Ibn abī-r- Rijāl's, per i latini Abenragel, visse nella penisola iberica nel sec. xi. Tradotto intorno al 1256-70, edito a stampa nel 1485, più volte ristampato nel corso del Cinquecento, il *De iudiciis astrorum* di Abenragel mette le mansioni lunari in rapporto con le *electiones*. Il capitolo 101 del libro vii tratta infatti *De electionibus secundum motum lunae per mansiones*, rimandando agli Indi e a Doroteo, autore noto agli arabi non nell'originario testo greco, ma nella versione in lingua pahalavi.³ Il capitolo di Abenragel fu indicato da S. Weinstock come fonte delle pagine in greco *De mansionibus lunae* del Codice Oxoniense/Cromwelliano 12, pubblicate nel *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Peraltro il testo greco si differenzia in due punti da quello arabo. In primo luogo, fornisce una descrizione delle immagini celesti, collegate alle mansioni, che in Abenragel è assente. In secondo luogo, le riporta, oltre che agli Indi e Doroteo, anche ai Persiani, riferendo a questi ultimi opinioni che l'arabo aveva riassunto, senza distinzione, di seguito a quelle di Doroteo.⁴ Tutto ciò ha spinto Burnett a chiedersi se quella di Abenragel non possa essere la traduzione araba di un testo persiano.⁵ Va peraltro tenuto presente il fatto che nella letteratura astrologica concetti e regole passano con estrema naturalezza da un

¹ Cfr. Alberuni's *India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about AD 1030*, ed. and trans. C. E. Sachau, 2 vols., London, 1910, repr. New Delhi, 1992, II, cap. 56, pp. 81-89. Ma cfr. anche *Chronology of Ancient Nations*, trans. C. E. Sachau, London, 1879, p. 335 sgg.; *The Book of Instructions in the Elements of the Art of Astrology*, ed. and trans. R. R. Wright, London, 1934, ch. 164-66.

² Su ciò CH. BURNETT, *Lunar Astrology: The varieties of texts using lunar mansions, with emphasis on Jafar Indus*, in *Il Sole e la Luna*, cit., pp. 59-60.

³ ABENRAGEL, *De iudiciis astrorum*, VI, CI, per Antonium Stupam, Basileae, ex officina Henrichi Petri, 1551.

⁴ *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, IX.1. *Codices britannicos*, descripsit Stephanus Weinstock, in *Aedibus Academiae*, Bruxelles, 1951, pp. 138-56.

⁵ CH. BURNETT, *Lunar astrology*, cit., p. 49.

testo all'altro, e talvolta da una cultura all'altra, spesso in assenza di veri e propri processi di traduzione. Quello che conta per l'astrologo pratico è il loro ruolo all'interno dell'arte, non la loro appartenenza a questo o quell'autore. Pagine astrologiche anche molto lontane nel tempo vengono spesso più parafrasate che citate; ciò caratterizza anche le versioni latine dall'arabo, volte spesso più a chiarire la portata di concetti e tecniche poco conosciuti, che alla resa fedele degli originali.

Delle convergenti testimonianze di al-Kindi e al-Biruni, Burnett ha proposto di individuare la fonte in uno scritto arabo che propone l'antico sistema a 27 mansioni: si tratta di *Sapientes Indiae*, uno scritto di meteorologia astrologica, identificato a fine Ottocento da M. Steinschneider come la parte iniziale del *Liber imbrum* ascritto a Jafar Indus.¹ Tre dei cinque manoscritti che ne tramandano la traduzione latina, resa nel sec. XII da Ugo di Santalla, lo attribuiscono ad un astrologo indiano, più antico di Ermete, il quale ultimo lo avrebbe successivamente rivisto;² altri due manoscritti evocano direttamente un autore egizio. Si può ancora ricordare che nel 1142, circa un secolo prima della versione di Abenragel, un altro dei protagonisti del processo di traduzione, Giovanni di Siviglia, dedicò diverse pagine del *Liber quadripartitus*, stampato a Nuremberg nel 1548 col titolo *Epitome totius astrologiae*, ai temi delle previsioni del tempo, e delle elezioni «Indorum et Dorotheii» secondo «mansiones Lunae viginti octo». Dal canto suo Ugo di Santalla, traduttore di *Jafar Indus*, si riferì alle mansioni lunari, connettendole alle *electiones* e alle operazioni magiche, nella sua *Ars geomancie*, versione o parafrasi latina di un originale arabo non identificato.³ Diede conto in tal modo della presenza del tema in testi astrologici, e della specifica versione propostane nel filone dell'ermetismo magico, in un gruppo di scritti tradotti all'arabo, che destarono grande attenzione in Occidente: il *Liber imaginum Lunae* di Hermes/Belenus, cui si rifà un capitolo del *Liber introductorius* di Michele Scoto,⁴ e che viene poco più tardi citato anche nello *Speculum astronomiae*; il *Liber Lunae* (forse tradotto in latino da Adelardo di Bath), il *De Luna secundum Aristotelem*, conservato in tre diverse redazioni e dato alle stampe nel 1509 a Venezia da P. Liechtenstein;⁵ il lungo passo sulle mansioni *Secundum Plinionem*, assente dalla versione araba, ma inserito a chiusura del libro IV della traduzione latina di *Picatrix*, il famoso ed esecrato manuale arabo di magia, che alle mansioni aveva dedicato un ampio e dettagliato

¹ M. STEINSCHNEIDER, *Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft», XVIII, 1864, pp. 118-201.

² «Incipit liber imbrum ab antiquo indorum astrologo nomine Jafar editus, deinde vero a Cillenio Mercurio abbreviatus», in appendice a CH. BURNETT, *Lunar astrology*, cit., pp. 86-116.

³ Su ciò T. CHARMASSEN, *Recherches sur une technique divinatoire: la Géomancie dans l'Occident médiéval*, Genève-Paris, Droz, 1980.

⁴ Il capitolo è stato edito in P. LUCENTINI, *L'ermetismo magico nel sec. XIII*, nel volume «*Sic itur ad astra*». *Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften*. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburtstag, eds M. Folkerts-R. Lorch. Harassowitz, Wiesbaden, 2000, pp. 409-450. Sui testi cfr. anche D. PINGREE, *Learned Magic in the time of Frederick II*, «Micrologus», II, 1994, pp. 39-56.

⁵ Cfr. P. LIECHTENSTEIN, *Sacratissimus astronomie Ptholemei liber diversarum rerum*, Venetiis, 1509.

capitolo del libro I. Questi e gli altri testi dell'*Hermes latinus* segnano la proiezione verso Occidente dei temi del corpus degli *Hermetica* arabi, variamente attribuiti a Ermete (fra cui il *Libro Segreto*), Apollonio di Tiana (Belinus, Plinione), Tolomeo e Aristotele. L'inserimento di Aristotele tra le fonti ermetiche è motivato da una tradizione araba, per la quale lo Stagirita avrebbe dato la versione greca di testi ermetici egizi, esponendoli in scritti indirizzati ad Alessandro Magno alla vigilia della spedizione in Oriente.¹

La presenza nell'ermetismo arabo di motivi di origine indiana non sfuggì ai dotti latini. Un altro dei grandi traduttori del sec. XII, Ermanno di Carinzia, sostenne addirittura l'ascendenza indiana dell'intero corpus ermetico, presentando Ermete ed Asclepio come allievi del re indiano Agatodemone, vissuto molto prima di Alessandro Magno.² Tuttavia l'originario sistema a 27 parti non fu il preferito dei dotti latini, che adottarono di regola, seppure non esclusivamente, il sistema a 28, noto in Occidente già nel secolo X, grazie agli *Alchandreana*. Un autorevole elenco delle mansioni fu fornito da Giovanni di Siviglia nella prima parte del *Liber quadripartitus*, che circolò anche separatamente con il titolo *Tractatus pluviarum et aeris mutationis secundum magistrum Iohannem Yspalensem*. La lista comprende 28 mansioni; in alcune delle versioni manoscritte del *Liber quadripartitus* leggiamo peraltro che ciascuna occupa 13° e $1/3$, ciò che costituisce una traccia del sistema a 27 parti.³ Di ogni mansione vengono riportate la posizione rispetto alle costellazioni, talvolta con l'accompagnamento dei gradi zodiacali, e la qualità rispetto al sistema degli elementi; alcuni manoscritti includono una tavola, che elenca i nomi arabi. Ecco l'*incipit* del *Tractatus*, nella versione recentemente pubblicata da Burnett sulla base del manoscritto lat. 7316^A della Bibliothèque Nationale de France:

Indi distribuerunt circulum in 28 partes quas mansiones Lunae appellaverunt; queque 12 gradus et sex septimas comprehendit.

1. Et initium illarum est a duobus syderibus magnis que Arietis Cornua appellantur; harum similitudo hec est temperata.⁴

Quanto alla determinazione matematica, 12 gradi e $6/7$ di grado, corrispondente alla misura canonica di $12^{\circ} 51' 26''$, essa è fornita anche dal *De Luna secundum Aristotelem*, che per il punto di inizio della seconda mansione usa l'espressione «Arietis xiii gradus minus una septima».⁵ Cade invece in errore Alberto Magno, che riprende integralmente la descrizione di Albethaim, ma ne fraintende le implicazioni matematiche:

¹ Cfr. CH. BURNETT, *Arabic, Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle*. Appendix I, PSEUDO-ARISTOTLE, *De Luna*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, ed. by J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, London, The Warburg Institute, 1986, pp. 84-96.

² Cfr. HERMANN OF CARINTHIA, *De essentiis*, ed. by Ch. Burnett, Leiden, Brill, 1982, p. 247.

³ Indicazioni in BURNETT, *Lunar Astrology*, p. 61. Il testo degli *Alchandreana* è stato recentemente edito da D. Juste: cfr. *Les Alchandreana primitifs*, Leiden, Brill, 2007.

⁴ JOHANNES HISPALENSIS, *Tractatus pluviarum et aeris mutationis*, in BURNETT, *Lunar Astrology*, cit., Appendix 3, p. 125.

⁵ PSEUDO-ARISTOTLE, *De Luna*, cit., p. 91.

«Albethaim est quaedam constellatio quae est in secunda mansione Arietis, ita quod primae mansioni dentur 13 gradus et minuta 7 de Arietis imagine».¹

Nella letteratura astrologica, l'uso delle mansioni è declinato in rapporto a capitoli diversi. Negli *Alchandreana* entra in gioco su tre terreni: natività, astrologia mondiale, *interrogationes*. Chi nasce nel momento in cui appare all'orizzonte la prima mansione, sarà ricco, otterrà ciò che vorrà, sarà un capo del proprio popolo, sentenzia il *Liber Alchandreï*.² Il cap. 50 di *Proportiones* si sposta sul terreno delle previsioni generali: se nella prima ora di gennaio la Luna sorge nel capo dell'Ariete prevarranno le piogge, le messi saranno sradicate dalle inondazioni, si verificheranno eventi bellici, ci saranno stragi di uomini. Nel cap. 51 dello stesso testo vengono fornite complicate indicazioni sull'utilizzo delle mansioni per rispondere a domande relative a furti, e a fughe di servi e di animali domestici.³ Ciò accade anche nel *Liber imbrum*, dove le mansioni sono usate a fini meteorologici, contribuendo alla conoscenza delle piogge e dei venti, ai mutamenti dell'aria e del tempo. Nei capitoli finali, tuttavia, le mansioni sono messe in rapporto anche con interrogazioni ed elezioni «de obsidione urbis» «de itinere et coniugio», «de sponsalio», «de ungulis rescindendis», «de egritudinibus». Se ad esempio, dice Jafar Indus, viene posta una domanda su come si svolgerà un viaggio, o sul futuro di un matrimonio, nel rispondere l'astrologo dovrà determinare anzitutto la congiunzione o opposizione dei luminari più vicina al momento della formulazione della domanda, e individuare la mansione lunare nella quale ciò avviene.⁴

L'importanza delle mansioni per la meteorologia astrologica è dichiarata nell'incipit di *Sapientes Indiae*: «Sapientes Indiae secundum Lunam de pluviis iudicant, considerantes ipsius mansiones et coniunctiones et aspectus planetarum ad ipsam».⁵ Indicazioni sui mutamenti del tempo vengono tratte dagli aspetti formati dalla Luna con i pianeti benefici (Venere, Giove) o malefici (Marte, Saturno), e dalla posizione della Luna nelle mansioni. Esse vengono poi suddivise in tre gruppi, secche, umide e temperate, con diverse gradazioni, sulla base dell'efficacia delle stelle fisse contenute, della posizione in rapporto al circolo zodiacale, degli aspetti planetari che pervengono alla mansione, della posizione dei pianeti rispetto ai segni, gli angoli e le case. Giovanni di Siviglia completa la sua descrizione indicando la qualità di ciascuna mansione in rapporto agli elementi: la prima è temperata, la seconda secca, la terza temperata, la quarta umida, e via dicendo.⁶ Secondo il *Liber imbrum*, la Luna in un' mansionem umida, anche da sola, «nubes inducit et rores multiplices, aerem humectat, imbresque vicissim confert multimodas»; in congiunzione con pianeti benevoli, o con stelle ad essi applicate, esclude le tempeste.⁷

Da non trascurare è infine il capitolo delle *electiones*. Abenragel dedica loro una trattazione ampia, operando un significativo accostamento fra le opinioni degli Indiani sulle mansioni e quelle di Doroteo sulle *electiones*. Secondo Abenragel, gli indiani dicono che quando la Luna è nella prima mansione è bene assumere medicine, portare

¹ ALBERTO MAGNO, *Scripta super quattuor libros Sententiarum*, II, diff. VII, art. 9 (*Opera omnia*, curante P. Jammy, xv, Lugduni, 1651, p. 87). Il merito di aver individuato nel *De Luna secundum Aristotelem* la fonte del passo è di N. WEILL-PAROT, *Magie solaire et magie lunaire*, in *Il sole e la Luna*, cit., p. 170.

² *Liber Alchandreï*, 22.1.

³ *Les Alchandreana primitifs*, cit., II.C.5.5.; II.C.6.1.

⁴ CH. BURNETT, *Lunar Astrology*, cit., p. 111.

⁵ Ivi, pp. 116-117.

⁶ Ivi, pp. 125, 119.

⁷ *Liber imbrum*, in Ch. Burnett, *Lunar Astrology*, cit., p. 102.

gli animali al pascolo, fare viaggi; Doroteo dice che in quel giorno è bene non contrarre matrimonio, non acquistare schiavi, non stringere società.¹ Lo stesso intreccio viene proposto anche da Giovanni di Siviglia. Doroteo, in verità, di mansioni lunari non parla affatto; né di esse discorre nessun astrologo tardo-antico di lingua greca.² Il senso dei passi citati è dunque che le mansioni, introdotte dagli Indi, possono essere collegate alla tecnica delle *electiones*, esposta da Doroteo, contribuendo alla ricerca del momento adatto per ogni azione. Ciò nello spirito sincretico, alieno da preoccupazioni filologiche, che impronta molti trattati astrologici, dettando anche la dichiarazione con cui si apre il *Prooemium autoris* del *De iudiciis astrorum*:

Iste est liber, in quo multos sensus adiunxi de scientia stellarum et mirabilium suorum segretorum, quem collegi ex multis libris sapientium huius scientiae, cui etiam addidi quod addendum iudicavi, tam per intellectum quam per opinionem meam, et quod per experientiam inveni.³

Nel contesto magico, a ciascuna mansione vengono associati un ambito di significato, e le istruzioni per la fabbricazione di una immagine che, accompagnata da suffumigi, esorcismi e preghiere, consentirà di procurare un guadagno, assegnare un successo, assicurare un amore. Sullo sfondo, l'idea che fonda la magia astrologica: l'operazione può riuscire soltanto se è compiuta nel momento propizio; quest'ultimo può essere determinato sulla base delle procedure astrologiche. Il collegamento viene cercato all'interno della tecnica delle *electiones*, e le mansioni lunari inserite fra gli elementi che consentono la determinazione del momento più adatto per il compimento dell'azione magica. Descrizione ed uso delle mansioni non sono totalmente univoci nemmeno nei testi magici. In alcuni elenchi le denominazioni sono riportate sia in latino che in arabo; in altri soltanto in arabo. È il caso dei due manoscritti del *De Luna secundum Aristotelem*, che nell'edizione a stampa nel 1509 è corredato dall'indicazione, in margine, dei nomi latini. Nel trattatello del misterioso al-Hatim,⁴ tradotto da Flavio Mitridate, si danno sia i nomi latini che quelli arabi delle mansioni, una breve descrizione delle stelle che le compongono, le immagini che in esse ascendono, l'ambito di significato connesso a ciascuna, l'operazione magica da compiere.⁵

In altri testi le coordinate astronomiche e zodiacali sono indicate con minore precisione e come di sfuggita, quando non del tutto tralasciate. Nel *De Luna* dello Pseudo-Aristotele figurano nella forma dell'indicazione del grado zodiacale al quale inizia ciascuna mansione;⁶ scompaiono nel *Secundum Plinionem*, dove sono indicati soltanto

¹ ABENRAGEL, *De iudiciis astrorum*, cit., ff. 342-346b.

² È infatti caduta per mancanza di riscontri l'ipotesi che il sistema delle mansioni potesse aver avuto origine nell'antica Grecia, formulata alla fine degli anni Quaranta del Novecento da S. Weinstock (*Lunar Mansions and Early Calendars*, «Journal of Hellenic Studies», II, 1949, pp. 48-69).

³ ABENRAGEL, *De iudiciis astrorum*, cit., f. 1.

⁴ Secondo Guglielmo Moncada (Flavio Mitridate), che lo tradusse in latino alla fine del sec. xv, l'autore, non altrimenti conosciuto, del *De imaginibus coelestibus* avrebbe osservato un'eclissi solare verificatasi in Spagna il 19 luglio 939. Cfr. K. LIPPINCOTT, D. PINGREE, *Ibn al-Hatim in the Talismans of the Lunar Mansions*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», L, 1987, pp. 57-81.

⁵ Ivi, p. 68.

⁶ Ad esempio, la prima mansione è presentata così: «1. Arietis xiii gradus minus una septima», Cfr. CH. BURNETT, *Arabic, Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle*. Appendix I, PSEUDO-ARISTOTLE, *De Luna*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, cit., p. 91.

i nomi e gli ambiti di significato delle mansioni, nonché le immagini e le operazioni magiche da compiere quando la Luna le percorre. L'accento batte sull'azione magica e le sue procedure, descritte con qualche variante. Nella maggior parte dei casi, vengono assunti come favorevoli i giorni nei quali la Luna è presente nella mansione lunare che meglio si connette all'ambito di significato nel quale ciascuna operazione viene a collocarsi. Il *De Luna secundum Aristotelem* introduce anche una distinzione più sottile, fra mansioni nelle quali la Luna sta entrando, mansioni nelle quali transita, mansioni dalle quali discende. Non manca il ricorso ad un procedimento astrologicamente più raffinato, che identifica il momento propizio in quello nel quale ascendono sull'orizzonte le immagini celesti associate alle mansioni.

La voce *mansiones* del *Lexicon* di Gerolamo Vitali, uscito nel 1668, si conclude affermando che esse «*experientia plurimum valent in rerum electionibus*», e cita Andrea Argoli, che ne ha attuato la revisione e le ha adoperate in chiave medica. L'autorevole riconoscimento è inserito all'interno di una disamina assai critica dell'uso magico delle mansioni. Dopo averle definite come

partes quaedam Zodiaci quas Luna cursu suo peragrans ob congressum cum stellis fixis, inibi consistentibus imbutur earum bonis, vel malis qualitibus, quibus proinde affectam, observavit antiquitas varios diversosque influendi modos induere in isthaec inferiora,

Vitali prosegue: «*earum origo uti ab initio bona, innocens, naturalis, rationi atque experientiae conformis fuit; sic post modum Aegyptiorum vanitatibus depravata, nullum est in tota Astrologia commentum, cui in vanitate cedat*». ¹ L'associazione fra la degenerazione delle mansioni e l'influsso delle vanità egizie suona come una presa di posizione contro l'ermetismo, nella quale è coinvolto anche il testo dal quale Vitali riprende il suo elenco, l'*Oedipus* di Athanasius Kircher.

¹ G. VITALI, *Lexicon*, cit., pp. 270-271.

UNA NATIVITÀ MANOSCRITTA DI CAMPANELLA

GERMANA ERNST · GIUSEPPE BEZZA

La copia del *De sensu rerum et magia* di Campanella conservata nella Bibliothèque de l'Arsenal di Parigi e segnata 4.S.367 è peculiare, in quanto, in basso a destra, reca una dedica autografa da parte dell'autore a Nicolas-Claude Fabri de Peiresc.¹ Dopo la fuga da Roma nell'ottobre del 1634 e l'approdo in terra francese, Campanella era stato ospitato, per una decina di giorni, dall'amico nella sua dimora di Aix-en-Provence, dove aveva avuto modo di incontrare anche Pierre Gassendi. L'affetto e la generosità con cui era stata accolto susciteranno in Campanella una profonda gratitudine: nell'*Oeconomica* non manca di ricordare la munifica ospitalità di Peiresc² e, come ci riferisce Gassendi, quando, riprendendo il proprio viaggio verso Parigi, al momento del commiato aveva ricevuto una somma di denaro, Campanella non aveva saputo trattenere le lacrime, lui che si vantava di essere riuscito a non piangere nel corso delle più crudeli torture.³ Nella primavera del 1636 vede la luce una nuova edizione del *De sensu rerum*, dedicata a Richelieu e corredata dalla *Defensio*, e l'autore si affretta a inviare all'amico la copia conservata oggi all'Arsenal.⁴

Ma oltre alla dedica autografa, la copia, nitida e molto ben conservata, presenta un altro elemento di interesse. Nella prima delle tre carte bianche alla fine

¹ Si tratta dell'edizione uscita a Parigi, apud Ludovicum Boulenger, 1636. Il frontespizio con la dedica è riprodotto in M.-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995: cfr. doc. n. 11, pp. 156-157, e la tavola relativa; integrando le abbreviazioni e una parola poco leggibile per la rifilatura del margine inferiore la dedica suona: «Ill.mo ac Rev.mo d. Abb. Fab. Domino de Peresc, Musarum alumno, Philosophorum decori, Bonorum exemplari, suo <benefactori> liberalissimo Auctor d. dedit».

² *Oeconomica*, in *Philosophia realis*, Parisiis, 1637, p. 210: «Haud negem amicos splendida excipiendos esse mensa, sed frugaliter, et cum opus habent, eumque amicum potius reputabis, qui tibi pecuniam suam, quam qui vitam suam offert: veluti mirificus Fabricius, Dominus de Peresc, Gallorum decus et philosophorum, et clarorum virorum Mecoenas, et perennis hospitalarius, exemplar est Mundo».

³ P. GASSENDI, *Viri illustris Nicolii Claudii Fabricii de Peiresc... Vita*, Parisiis, 1641, pp. 289-90: «non modo ab illo habuit literas, quibus pecuniam Lugduni acciperet, sed accepit etiam discedens quinquaginta aureos, adeo ut tanta beneficentia obrutus, et quasi suffusus, testatus fuerit se prius quidem habuisse satis constantiae, ut per tormenta saevissima continere lacrymas posset, at non habuisse, quando est virum adeo munificum expertus».

⁴ Peiresc già possedeva le edizioni francofortesi delle opere di Campanella, fra le quali il *De sensu* del 1620: cfr. *La bibliothèque de Peiresc. Philosophie, établi par É. Bayle*, Paris, A. Bresson et J.-F. Maillard, 1990, 21, nn. 79-83. Per l'invio della nuova edizione cfr. G. ERNST-E. CANONE, *Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX/2, 1994, pp. 353-366.

del volume, la mano di un autore sconosciuto ha tracciato un tema di nascita di Campanella, accompagnato dai dati astrologici e da sobrie considerazioni, che qui riproduciamo con il commento di Giuseppe Bezza.

Finora la sola natività conosciuta di Campanella era quella conservata fra le carte di don Orazio Morandi, che già in passato ho avuto occasione di pubblicare¹ e viene riproposta a p. 716. Il nuovo tema di nascita qui presentato è compilato con scrupolo e indubbia competenza, e ci consente di verificare alcune affermazioni di Campanella stesso.² Innanzitutto è confermata la nascita all'alba, e non alle 18, del 5 settembre,³ e la presenza di un notevole numero di pianeti fra le casa dodicesima e la prima dell'ascendente, cui Campanella fa spesso riferimento a sottolineare l'eccezionalità del suo oroscopo e del suo destino.⁴

Nell'*Astrologia*, Campanella sottolinea poi come sia infelice la posizione di Marte, in caduta in un segno non congeniale come la Bilancia, e pesante quella di Saturno sull'ascendente; inoltre Venere, pur in posizione favorevole in quanto orientale dal Sole, è resa a sua volta infelice per il fatto di trovarsi anch'essa in caduta, nel segno della Vergine, e per di più nella dodicesima casa. Le posizioni di Marte e di Venere risultano così negative che Campanella giunge a pensare che è per questo motivo che tutte le sue disgrazie gli sono capitate nei giorni di martedì e di venerdì:

Inoltre posso giurare che tutte le gravi disgrazie che ho patito mi sono capitate nei giorni di Venere e di Marte, gli eventi positivi in quelli di domenica e nel giorno di Mercurio, alcuni misti di bene e di male nei giorni della Luna e di Giove. Ma i mali di questi giorni si sono alla fine risolti in bene, mentre è avvenuto il contrario per i beni di quelli. Sette volte ho subito la tortura, sempre nei giorni di Marte e di Venere. Tutte le volte che sono stato catturato, o tormentato, o ho patito insidie, era sempre nei giorni di Marte e di Venere, e da ciò mi vedo costretto a guardarmi da questi giorni. Del pari, l'illustre famiglia dei Mendoza in Spagna non affronta alcuna cosa nel giorno di Marte, perché in quel giorno si verificano sempre eventi negativi. Per questo hanno ottenuto da un magistrato della Santa Inquisizione il privilegio di guardarsi da questo giorno senza essere tacciati di superstizione.⁵

¹ Cfr. G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, p. 158; *Opuscoli astrologici*, seconda p. n. n. dopo la Nota ai testi; cfr. anche O. POMPEO FARACOVÌ, *L'oroscopo di Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997, pp. 245-263: 249.

² Ringrazio vivamente il Département de la reproduction della Bibl. Nat. de France, per l'invio della fotografia e il permesso di riproduzione.

³ Su questo punto specifico andrà pertanto rettificata l'affermazione di Firpo nella voce del *Dizionario Biografico degli Italiani*, xvii, Roma, 1974, pp. 372-401: 372. Al centro allo schema qui riportato si leggono i seguenti dati: l'anno è il 1568, il tempo astrologico 18 ore e trenta minuti *post meridiem* del giorno 4 settembre, per cui circa le 6 e 30 minuti del 5 settembre.

⁴ Il significato di tale accumulo di pianeti sull'ascendente è stato ridimensionato da Ornela Pompeo Faracovi nell'articolo citato.

⁵ *Astrol.*, pp. 224-225 [1312-1313]: «Praeterea iurare possum, quod omnia mala ingentia, quae pertuli in mundo, mihi contigerunt in die Veneris et Martis, bona in Dominico et Mercurii die, quaedam mediocria in die Lunae et Iovis. Mala autem horum dierum in bonum cessere, sicuti et contra illorum bona. Septies tormento applicatus fui, semper in die Martis aut Vene-

Migliore è ritenuta la posizione di Mercurio: benché combusto, vale a dire troppo vicino ai raggi solari, non gli ha tolto nulla sul piano intellettuale, anche se gli ha negato la libertà personale; per quanto poi congiunto con Saturno – ciò che di solito comporta difficoltà d'eloquio – grazie ad altri fattori positivi non gli ha procurato particolari difetti espressivi: «non ho la lingua impacciata, ma neppure molto loquace».¹

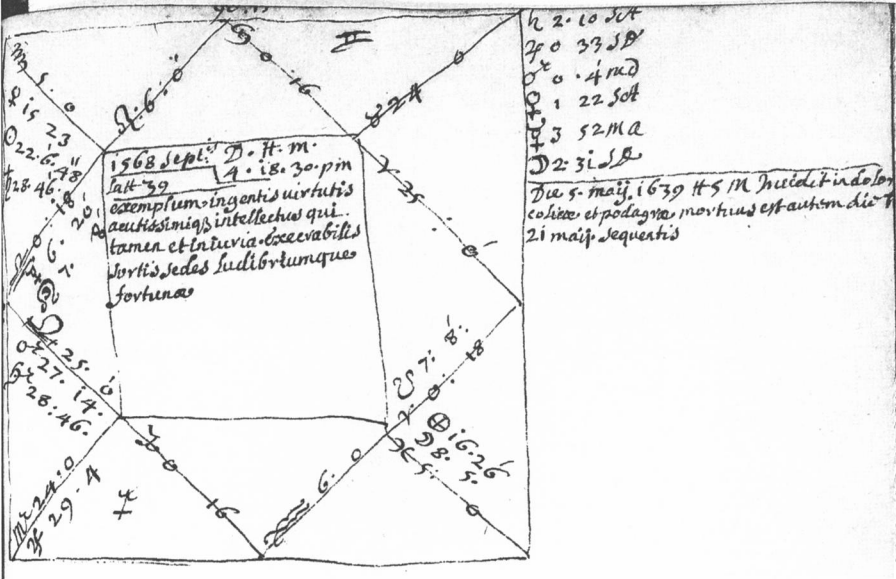
L'oroscopo, delineato dopo la morte del filosofo² – un'annotazione ricorda che è venuto mancare il 21 maggio 1639: «die 5 maii 1639 H 5 m. incidit in dolorem colicae et podagrae; mortuus est autem die 21 maii sequentis» – è proposto dall'ignoto estensore come un caso esemplare di un personaggio di insigne virtù e acutissimo intelletto, ma bersaglio di gravi sventure da parte della sorte avversa: «exemplum ingentis virtutis acutissimique intellectus, qui tamen est iniuria execrabilis sortis sedes ludibriumque fortunae».

(G. E.)

ris. Quoties captus, aut afflictus, aut insidias passus, fuit dies Martis aut Veneris, unde cogor ab his diebus cavere. Item familia illustris Mendozinorum in Hispania nihil aggreditur in die Martis quia semper cedit illis infoeliciter. Unde a magistratu sanctae Inquisitionis privilegium habent cavendi in hoc die absque superstitionis nota». La convinzione che le infelici posizioni di Marte e Venere abbiano fatto sì che gli eventi negativi gli siano sempre capitati nei giorni di martedì e venerdì è ribadita a p. 227 [1315]: «Sed quando agnosces diem tibi faustum et infaustum? Ex experimentis bonis et malis. At quando mihi Venus et Mars contrarii, cum in mea genesi sit Venus a Sole orientalis et domina? Respondeo quod tam Venus quam Mars sunt in suo casu, Venus in ♀, Mars in ♂, ideoque infoelices, praesertim cum Venus sit in 12, et quicunque habent planetam sic infoelicem illius diem debent considerare».

¹ *Astrol.*, p. 142 [1230]: «Equidem mihi est cum Sole Mercurius, et Saturnus sub radiis occidentalis in prima, vel potius in duodecima, nec tamen lingua mihi est impedita, nec valde loquax. Credo quoniam constellatio est in ♄ signo pulchrae vocis, et malefica sub radiis, et in sextili Iovis, propterea minime laesum esse»; p. 146 [1234]: «Laeditur Mercurius in aqueis valde, maxime in ♄, Saturnique radiis infaustis. Combustus negat studium scientiarum, non autem eloquentiam et historiam. Mihi autem nihil combustus negavit, nisi libertatem a rege».

² A maggior ragione dopo quella di Peiresc, che era deceduto fin dal 24 giugno 1637.



	posizioni registrate		posizioni computate	
	longitudini	latitudini	longitudini	latitudini
Sol	22° 6' 48" Virginis		22° 14' Virginis	
Luna	8° 5' Piscium	2° 31' SA	8° 26' Piscium	2° 28' SD
Saturno	28° 46' Virginis	2° 10' SA	29° 20' Virginis	2° 12' SA
Giove	29° 4' Scorpij	0° 33' SD	3° 41' Sagittarij	0° 29' SD
Marte	27° 14' Librae	0° 4' MD	27° 15' Librae	0° 04' MD
Venere	15° 23' Virginis	1° 22' SA	15° 56' Virginis	1° 25' SA
Mercurio	6° 20' Librae	3° 52' MA	6° 02' Librae	3° 53' MA
Nodo ascendente	7° 8' Librae			
pars infirmitatum	28° 46' Librae			
Horoscopus		0° 18' Librae	5 ore 19 minuti UT ca.	

Nella natività di Campanella redatta dall'anonimo sorge all'oroscopo il primo grado della Bilancia, mentre in quella stilata da Orazio Morandi sorgono 29° 58' della Vergine. La differenza è piccola in quantità, grande in qualità.

In quantità: tra i due oroscopi intercorrono circa due minuti di tempo; in realtà, i tempi annotati nelle due natività differiscono di 13 minuti (18 ore, 17 minuti p.m. in Morandi, 18 ore, 30 minuti p.m. nell'anonimo), ma non è possibile dire se vi è qui un errore di calcolo, poiché non sappiamo quali effemeridi siano state usate, ovvero per quale meridiano di riferimento i due interpreti abbiano eretto le loro figure.

In qualità: dal segno che sorge l'astrologo interpretava molte cose riguardo alla forma del corpo, del temperamento e del destino. In particolare, l'ultimo grado di ciascun segno dello zodiaco è considerato, nell'astrologia di lingua greca, una parentesi dubbia, un *mesemblema* gravido di difetti morali e di vizi corporei: in

quello della Vergine, leggiamo in Efestione, nascono i castrati e gli uomini che hanno relazioni con altri uomini.¹ Inoltre, se il segno della Vergine sorge, la forma del corpo e il temperamento risponderanno alla forma di Mercurio; se sorge la Bilancia, a quella di Venere. Ma in questa natività, sia nella figura di Morandi, sia in quella dell'anonimo, Saturno assume il dominio, giacché sorge *praecise* ad oriente, come lo stesso Campanella affermava: «Expertus sum centrales stellas horoscopi omnibus praevalere».²

Le posizioni dei pianeti in entrambe le figure rispondono al calcolo moderno, con deviazioni minori di un grado, tranne la posizione di Giove nell'anonimo (29° 4' Scorpione in luogo di 3° 41' Sagittario) e quella di Mercurio in Morandi (25° 50' Vergine in luogo di 6° 2' Bilancia). Nondimeno, i calcoli dell'anonimo appaiono più accurati: la latitudine di Stilo (39°) è più vicina al vero (38° 29') di quella di Morandi (40°) e dei pianeti sono registrate altresì le loro latitudini, specificando se sono settentrionali, meridionali, ascendenti o discendenti (SA, SD, MA, MD). La disposizione delle dodici case della genitura sono in entrambe le figure calcolate secondo il modo dell'*aequatio domorum* di Regiomontano, di gran lunga il più usato a partire dalla prima metà del XVI secolo.

Infine, è degno di attenzione notare che l'anonimo ha posto nella figura un simbolo formato dalla sovrapposizione dei simboli di Saturno e di Marte e che mai ho ritrovato negli oroscopi medievali o rinascimentali. Questo simbolo composito ha una propria longitudine (28° 46' Bilancia), che proviene dalla differenza in longitudine tra Saturno e Marte, riportata a partire dal grado ascendente. Si tratta quindi di una delle numerose *partes*, *klêroi*, di cui la letteratura astrologica abbonda. Essa è comunemente chiamata *pars infirmitatis*, ma ha ricevuto altre denominazioni, tra cui quella di *luogo accusatorio*, *topos aitiatikos*, in Vettio Valente.³ Essa si colloca pertanto accanto a Marte, poiché il luogo da cui trae origine, il grado di Saturno, sorge all'oroscopo. L'anonimo ha dunque voluto porre questa *pars* nella figura, ad emblema di quella *iniuria execrabilis* che si è abbattuta sul destino del Campanella.

(G. B.)

¹ *Apotelesmatica*, ed. D. Pingree, Leipzig, Teubner, I, p. 16.

² *Astrol.*, IV, 5, 1, p. 135 [1223].

³ Questa *pars*, avverte Valente, è cagione di accuse, paure, vincoli, prigionie: *Anthologiarum libri novem*, ed. D. Pingree, Leipzig, Teubner, p. 198.

FICINO, PICO E L'ASTROLOGIA

EUGENIO GARIN, ROSANNA ZERILLI

A CURA DI
ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

Si danno qui di seguito i testi di quattro lettere scambiate fra Rosanna Zerilli e Eugenio Garin, fra il maggio 1993 e il febbraio 1994. La breve corrispondenza è di grande interesse, da diversi punti di vista. Evidenza, in primo luogo, la rara disponibilità con la quale uno dei più grandi maestri del Novecento colloquiava con quanti condividessero qualcuno dei suoi molteplici interessi intellettuali, selezionando gli interlocutori in rapporto non a blasoni accademici veri o presunti, ma alla freschezza ed autenticità del loro approccio al problema. Un tratto, in questo caso, tanto più notevole in quanto le lettere erano scambiate con una studiosa di astrologia, che è anche una giornalista e astrologa militante, categoria fatta assai spesso oggetto di supercilioso disdegno, almeno in Italia, da parte della cultura 'alta'. In secondo luogo, lo scambio di lettere conferma il diuturno interesse che Garin nutrì nei confronti della storia dell'astrologia, e la sua percezione assai limpida e precoce della necessità di far convergere con il suo studio una conoscenza il più possibile ravvicinata del bagaglio tecnico in essa coinvolto. Contiene infine il riconoscimento sereno dei limiti della competenza che su questioni tecnicamente astrologiche lo studioso aveva potuto formarsi negli anni. Una ammissione effettuata con una immediatezza tanto più notevole in un maestro universalmente riconosciuto, lettore onnivoro, tanto informato da sfiorare talvolta l'onniscienza, come scherzosamente ebbe a rilevare una volta Frances Yates.

Il breve scambio di lettere documenta la persistenza dell'interesse di Rosanna Zerilli per il pensiero di Ficino, da lei fatto oggetto nel 1974 di una specifica relazione ad un convegno della rivista «Astra». Può essere notato a questo proposito che, se nelle sue risposte Garin tende a spostare il discorso verso quel Giovanni Pico che fin dagli anni Trenta del Novecento era stato uno dei suoi autori, è essenzialmente su Ficino che continua a concentrarsi l'attenzione della Zerilli, della quale attendiamo di leggere una ormai prossima monografia ficiniana. Per quanto riguarda le due versioni dell'oroscopo di Pico, citate nella corrispondenza, quello proveniente da casa Benivieni, e conservato a Firenze, Archivio di Stato, carte Gianni, ms. 46, colloca la nascita del conte il 24 febbraio 1463 a Mirandola alle ore 1.42. Esso si articola attraverso le seguenti posizioni: Ascendente 5° 9' Bilancia; Sole 18° 8' 43" Pesci; Luna 25° 28' Toro; Mercurio 9° 40' Aquario; Venere 5° 45' Pesci; Marte 22° 40' Scorpione; Giove 27° 28' Capricorno; Saturno 19° 4' Aquario. Dove i «marchiani errori» di cui al giudizio di van Wood, riferito dalla Zerilli, riguardano, oltre che il Sole, che dovrebbe essere posizionato a 13° 59' 23" Pesci, Mercurio (24° 25' Aquario) e Marte (13° 39' Scorpione). L'altro oroscopo, riportato in LUCA GAURICO, *Tractatus astrologicus*, IV, colloca la nascita il 23 febbraio 1463

alle ore 2.42, e contiene posizioni approssimate, delle quali l'autore si affretta ad avvertire che furono calcolate «ab aliis»: Ascendente 17° 12' Bilancia; Sole 16° Pesci; Luna 21° Toro; Mercurio 25° Acquario; Venere 5° Pesci; Marte 13° Scorpione; Giove 28° Capricorno; Saturno 20° Acquario.

Segnaliamo infine, fra le altre redazioni dell'oroscopo di Pico, quelle contenute in G. CARDANO, *Liber centum geniturarum*, in *Opera omnia*, v, cura C. Sponii, sumptibus Ioa. Antonii Huguetan et M. Antonii Ravaud, Lugduni, 1663, p. 490; F. GIUNTINI, *Speculum astrologiae*, t. 1, sumptibus Ph. Tinghi, Lugduni, 1573, p. 540.

(O. P. F.)

I.

Prof. Eugenio Garin
Via Giulio Cesare Vanni (sic) 28
56129 Firenze
Roma, 25 maggio 1993

Illustre e caro professore,

desidero anzitutto ringraziarLa per avermi permesso di scriverLe esponendoLe i miei problemi.¹

Tante sono le domande che vorrei porle che non so proprio da dove cominciare...

Da tempo sono alle prese con una ricerca sull'astrologia rinascimentale, con particolare interesse per il pensiero di Marsilio Ficino, di cui mi commuove l'atteggiamento verso Saturno.

In particolare mi interessa moltissimo capire il come e il perché della celeberrima disputa con Pico della Mirandola e vorrei un Suo suggerimento sulle letture sull'argomento: in particolare vorrei sapere se esiste la data di nascita (magari con l'ora) di Pico, perché di Marsilio Ficino la possiedo già.

Soprattutto mi interessano ovviamente le fonti di tutti e due sull'astrologia, e vorrei anche sapere perché Gianfrancesco nel pubblicare l'orazione contro gli astrologi si preoccupò di non andare contro Ficino.

Non voglio rubarle altro tempo: naturalmente avrei tantissime altre domande da porle, ma le sarò immensamente grata di una sua risposta a questi quesiti.

Nell'attesa di una sua risposta la prego di gradire i più devoti saluti e auguri per il suo lavoro, sempre così affascinante.

(R. Z.)

¹ La corrispondenza inizia dopo un incontro in margine ad un seminario gariniano presso la Scuola Normale Superiore di Pisa.

II.

50129 Firenze, 10 giugno '93
Via Francesco Crispi, 6

Cara signora,

la sua, in data 25 maggio, mi è giunta ieri (forse per il mutamento di indirizzo, di quasi dieci anni fa).

Il problema che Lei pone, e cioè la divergenza crescente fra Pico e Ficino nei confronti dell'astrologia, è, mi sembra, molto complesso, e, forse, finora, non chiarito, anche perché la posizione di Ficino fu, in più casi, oscillante. Ma, se le capita, dia un'occhiata al libro di R. Klibansky, E. Panofsky e F. Saxl, *Saturno e la malinconia*, tradotto in italiano nell'83 (da Einaudi) e dove si parla molto di Ficino e dell'astrologia.

Pico nacque il 24 febbraio 1463 nel castello della Mirandola. All'Archivio di stato di Firenze, Fondo Leonetti-Mannucci-Gianni, codice 46, si conserva il suo oroscopo, che credo di avere fatto fotografare, ma che devo ricercare fra le mie carte.¹ Nella biografia del nipote si registra *prodigium haud parvum* al momento della nascita: *visa est... circularis flamma super parientis matris astare cubiculum, moxque evanescere*. Come vede, non manca nulla!

La pubblicazione postuma della grande opera contro gli astrologi fu fatta da Gian Francesco Pico. Probabilmente il testo fu rimaneggiato dagli editori (dal medico Mainardi).² Quasi mezzo secolo fa, ripubblicai e tradussi in italiano, in due grossi volumi, l'opera del Pico, con le fonti e un primo tentativo di commento: un lavoro di cui vedo tutti i difetti e che, certo, oggi non farei. Però, per un approfondimento dei problemi, può ancora servire.³

Comunque se avrà curiosità a cui pensa che io possa rispondere, sarò ben lieto di tentarlo. Sugli astrologi del Rinascimento c'è ancora tanto da dire.

Grazie delle sue parole gentili e degli auguri. Anche a lei ogni augurio e i saluti più cordiali

dal Suo Eugenio Garin

¹ Tale oroscopo fu riprodotto in P. O. KRISTELLER, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo* (Convegno Internaz, Mirandola, 15-18 set. 1963), Firenze, 1965, I, pp. 35-133: 112, 113. Sarebbe stato poi riportato, ma con errori di trascrizione, da P. Castelli: cfr. *L'oroscopo di Pico*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Bibl. Medicea Laurenziana, 4 nov.- 31 dic. 1994, Catalogo a cura di P. Viti, Firenze, Olschki, 1994, e *L'oroscopo di Pico*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze, 1998, pp. 17-44 (dove l'oroscopo dell'Archivio è riprodotto accanto a quelli di Cardano, Gaurico purtroppo spesso indicato come Guarico, Giuntini e alla descrizione di Della Porta).

² Cfr. *Disputationes Ioannis Pici Mirandulae concordiae comitis, litterarum principis, adversus astrologos*, Bononiae, Benedictus Hectoris Bononiensis, 1495. L'edizione fu curata dal nipote Gianfrancesco Pico e dal medico Giovanni Mainardi.

³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1946-1952; rist. anast. Torino, Aragno, 2004.

III.

Egregio prof. Eugenio Garin
Via Francesco Crispi 6
50129 Firenze

Roma 23 dicembre 1993

Illustre professore e caro maestro,

devo ancora ringraziarla per la sua gentile lettera del 10 giugno u.s. con la quale mi ha dato utilissimi suggerimenti. In effetti, ho trovato molto interessante la parte dedicata a Ficino nel *Saturno e la malinconia* che non ricordavo. Inoltre ho trovato l'oroscopo di Pico nel *Tractatus astrologicus* di Luca Gaurico, che le allego e che non è lo stesso di quello pubblicato da Jacobelli nel suo bel libro sui due Pico da lei prefato di cui van Wood dice che è sbagliato.¹

L'oroscopo di Marsilio Ficino l'ho calcolato sulla base della sua descrizione nella sua autobiografia: con il computer ho inserito anche i pianeti lenti allora sconosciuti e tutti e due hanno un Nettuno molto forte. In particolare Marsilio più che saturnino come lui credeva di essere era a mio avviso nettuniano, il che spiegherebbe il suo carattere non coraggiosissimo come dice di lui Jacobelli, che invece è soltanto vago.

Sto studiando la vita di Ficino sul Marcel, per ritrovare le tappe della sua vita e ricavare i transiti di pianeti sul suo tema.²

Naturalmente sarò felice di ricevere altri suoi suggerimenti, ma non oso sperarci troppo, sapendo quanto lei è occupato... Comunque, se mi farà l'onore di rispondere anche a questa mia, le sarei molto grata se volesse dirmi la sua opinione se il mio tentativo di fare luce sulla psiche di questi due personaggi su basi astrologiche è stato già fatto da parte di studiosi autorevoli, e se il mio tentativo le sembra degno di interesse.

La ringrazio della sua attenzione e la prego di accettare i miei più sinceri auguri per l'anno nuovo.

Devotamente sua

(R. Z.)

¹ Cfr. *Lucae Gaurici Geophonensis Tractatus astrologicus*, Venetiis, apud Curtium Troianum Navo, 1552; J. JACOBELLI, *Pico della Mirandola*, Prefazione di E. Garin, Milano, Longanesi, 1986, pp. 184-185; IDEM, *Quei due Pico della Mirandola: Giovanni e Gianfrancesco*, Prefazione di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 72 (dove sono anche riportate le notazioni di van Wood sui suoi 'marchiani errori').

² Cfr. R. MARCEL, *Marsile Ficini (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

IV.

Firenze, 18. 2. 94

Gentile signora,

vorrà scusarmi il ritardo con cui rispondo alla sua e ricambio gli auguri più vivi. Le ricadute di una fastidiosa bronchite (e, forse, l'eccessiva disinvoltura con cui tratto i miei troppi anni) mi hanno a più riprese impedito di sedermi al tavolino dove mi ostino a usare oggetti archeologici come inchiostro, penna e carta.

Può darsi che l'oroscopo di Pico pubblicato da Jacobelli sia sbagliato; io non sono in condizione di giudicare. Posso dirle che tanti anni fa segnalai nel codice 46 dell'Archivio Leonetti-Mannucci-Gianni dell'Archivio di Stato di Firenze un oroscopo di Pico, importante – a mio parere – perché proveniente da casa Benivieni (ossia dalla casa dell'amico fraterno di Pico, che quando Pico morì pensò – attestano – al suicidio).¹ Quanto al Ficino, e a quello che mi dice, io penso che qualunque sia il nostro giudizio sull'astrologia divinatrice, per chi nell'astrologia crede (ma anche per chi la combatte), l'astrologia è una cosa importante, che incide sul suo comportamento. Ficino nell'astrologia credeva (senza dubbio), almeno in una certa misura. Per questo, per ricostruirne esattamente la vita, è necessario veder chiaro in quello che credeva e pensava. Quando si studia un periodo storico è necessario metterne a fuoco tutti gli aspetti, se non si vuole falsarlo.

Con i più cordiali saluti

Eugenio Garin

¹ Sull'oroscopo dell'Archivio di Stato, l'elegia di Pico per Benivieni e altri testi riguardanti Pico nello stesso fondo è anche da vedere E. GARIN, *Ricerche su Giovanni Pico della Mirandola*, in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti* (1961), Milano, Bompiani, 1994, pp. 287-288.

AL-QABÎSÎ (ALCABITIUS), *The Introduction to Astrology*. Editions of the Arabic and Latin texts and an English translation, by Charles Burnett, Keiji Yamamoto and Michio Yano, London-Torino, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore («Warburg Institute Studies and Texts», n. 2), 2004, VIII, 516 pp.

È CON notevole impegno e costanza che Charles Burnett e i suoi associati proseguono l'impegno ormai quasi ventennale di edizione e traduzione di testi di astrologia araba. In particolare, quelli che, tradotti in latino nel corso del XII secolo, ebbero un influsso determinante sull'astrologia medievale dell'occidente.¹

Il *Kitâb al-mudkhal ilâ 'ilm al-nujûm* (*Libro introduttorio alla scienza delle stelle*), di 'Abdal 'Azîz b. 'Uthmân Abû s-Saqr al-Qabîsî ebbe un'eco enorme nel nostro Medioevo, grazie alla traduzione latina di Giovanni di Siviglia nel 1144. Se ne contano non meno di venticinque manoscritti arabi (di cui due in caratteri ebraici), e più di duecento manoscritti latini, senza contare le versioni francese (tre manoscritti), inglese (cinque manoscritti) e tedesca (dieci manoscritti). Fu commentato da Cecco d'Ascoli e nella prima metà del XIII secolo da Giovanni di Sassonia, i cui trentadue manoscritti ne testimoniano l'ampia diffusione, e ancora da molti altri professori dell'arte astrologica, anonimi e noti, come Jean de Stendal, Louis de Langles, Nicola Conti (Nicolas de Comitibus) e fu stampata dodici volte tra il 1473 e il 1521. Nel 1557 Oronce Finé ne pubblicò una traduzione francese a Parigi. Infine, Valentin Nabod, nel suo commento del 1560,² pose a raffronto le dottrine

¹ Ricordiamo le edizioni seguenti:

1. Abû Ma'shar, *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*, together with the Medieval Latin translation of Adelard of Bath (con Michio Yano e Keiji Yamamoto), Leiden, 1994.

2. *Abû Ma'shar on Historical Astrology, The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, ed. and transl. K. Yamamoto and C. Burnett, 2 vols., Leiden, 2000.

3. *Zadanfarrukh al-Andarzaghar on Anniversary Horoscopes* (con A. al-Hamdi), «Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften», 7, 1991/2, pp. 294-398.

4. *The Liber Aristotilis of Hugo of Santalla*, edited by C. Burnett and D. Pingree, Warburg Institute Surveys and Texts 26, London, 1997.

5. *Scientific Weather Forecasting in the Middle Ages: The Writings of Al-Kindi* (con Gerrit Bos), Studies, Editions, and Translations of the Arabic, Hebrew and Latin Texts, London / New York, Kegan Paul International (Sir Henry Wellcome Asian Series), London, 2000.

6. Al-Kindî on Judicial Astrology: «The Forty Chapters», «Arabic Sciences and Philosophy», 3, 1993, pp. 77-117.

7. *Al-Kindî on Finding Buried Treasure* (con K. Yamamoto e M. Yano), «Arabic Sciences and Philosophy», 7, 1997, pp. 57-90.

8. *Hebrew Medical Astrology: David Ben Yom Tov, Kelal Qatan*, eds G. Bos, C. Burnett and T. Langermann, «Transactions of the American Philosophical Society», 95, part 5, 2005.

² V. NABOD, *Enarratio elementorum astrologiæ, in qua præter Alcabitii, qui arabum doctrinam compendio prodidit, expositionem atque cum Ptolemæi principijs collationem, reiectis sortilegijs et absurdis vulgoque receptis opinionibus, de veræ artis præceptorum origine et usu satis disseritur*, Coloniae, apud hæredes Arnoldi Birckmanni, 1560.

arabe del Nostro con quelle del *Quadripartitum* tolemaico, sì che il suo commento, osservava Nallino, è un ottimo manuale introduttivo all'astrologia.¹ Ed infatti, nella sua bella edizione dell'*opus astronomicum* di al-Battânî,² il Nallino si servì dell'opera del Nabod come testo principe di riferimento per chiarire tutti i luoghi astrologici. Nulla vi è, tuttavia, nel testo dell'Alcabizio, che riguardi la parte matematica dell'arte, né alcuna spiegazione dei teoremi, ma vi sono esposte «simpliciter nuda astrologiæ præcepta, quemadmodum solet et debet fieri in libellis isagogicis».³

Poco sappiamo della vita dell'autore, che Suter ritiene di origine persiana. Era senz'altro un astrologo di grande erudizione: Ibn al-Nadîm⁴ ci riferisce che studiò l'*almagesto* sotto la guida di 'Alî ibn Ahmad al 'Imrânî di Mosul, onde poté scrivere un libro, non pervenutoci, sui dubbi (*shukûk*) riguardo all'*almagesto*. Dopo la morte del maestro nel 955-6, andò alla corte dell'emiro hamdânide di Aleppo, Sayf al-Dawla (944-967), che servì come astrologo e consigliere. In quel tempo, la vita culturale di Aleppo era in fermento. Vi soggiornavano grammatici, filologi, filosofi come al-Farâbî, poeti come al-Mutanabbî e al-Isfahânî e sappiamo che lo stesso Alcabizio scrisse un poema sull'arcobaleno, dedicato al suo signore.⁵ Fra i testi pervenutici dell'Alcabizio merita una particolare attenzione la *Risâlah fî imtahân al-munajjimîn*, che potremmo tradurre: *Epistola sulla valutazione degli astrologi*. Le specifiche competenze professionali erano infatti garantite dall'istituzione della *mihna*, 'indagine', e del *muhtasib*, colui che esamina la competenza di un gruppo professionale, dei medici in particolare. Questo testo contiene sia i tipici quesiti cui il *muhtasib* sottoponeva i membri della professione, sia le questioni più ardue e spinose, vuoi le astuzie e i trabocchetti cui gli astrologi dovevano far fronte nell'esercizio della loro arte. Consta di trenta domande, seguite da risposte esplicative, e quindici di esse, che competono strettamente all'astrologia, sono divise in cinque classi: 1, sulla conoscenza della conversione degli anni del mondo e sulle eclissi e le congiunzioni e su quanto significano; 2, sull'esame degli anni della natività e sull'elezione dell'hyleg e dell'alchocoden; 3, sull'esame della conversione degli anni della natività e sulla *profectio* (*intihâ'*) e sul signore dell'anno; 4, sulle interrogazioni e i loro propositi; 5, sull'esame delle elezioni.⁶

Nella sua *isagoge* Alcabizio cita al-Andarzaghâr, al-Kindî, Tolemeo, Doroteo, Mâshâ'allâh, Hermes, Vettio Valente e verso la fine della *prima differentia* espone

¹ C. A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. v. *Astronomia – Astrologia – Geografia*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1944, p. 338.

² AL-BATTÂNÎ SIVE ALBATENII, *Opus astronomicum ad fidem codicis escurialensis arabice editum, latine versum, adnotationibus instructum a Carolo Alphonso Nallino*, Mediolani Insubrum, apud Ulrichum Hoeplium, 1903.

³ V. NABOD, *op. cit.*, p. 5.

⁴ *The Fihrist of al-Nadîm*, a tenth-century Survey of Muslim Culture, ed. B. Dodge, New York & London, Columbia University Press, 1970, II, p. 635.

⁵ *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, translated from the Arabic by Bn Mac Guckin De Slane, Paris-London, 1843-1871, II, p. 335.

⁶ Cfr. F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, band VII, Leiden, Brill, 1979, p. 171; G. SALIBA, *The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society*, «Bulletin d'Études Orientales», t. XLIV, 1992, p. 49.

concisamente un procedimento dell'*æquatio domorum* che era il più diffuso nel mondo arabo,¹ e che tante dispute suscitò tra gli astrologi del nostro medioevo e rinascimento, non solo tra don Ferrante e il suo avversario, di manzoniana memoria. E nella *quarta differentia* (p. 121 sgg. della presente edizione) espone un modo della *proiectio radiorum* che rimanda ai procedimenti dell'egiziano Retorio del VI secolo e che sarà ancora in uso nel nostro medioevo ed oltre.

Non possiamo, in conclusione, che essere grati agli editori, che ci offrono la possibilità di conoscere la storia della trasmissione di un testo capitale non solo dell'astrologia di lingua araba, ma soprattutto di quella del medioevo e del rinascimento. Le appendici del volume, i sette indici, la bibliografia, si rivelano strumenti preziosi, in particolare il duplice glossario, arabo-latino e latino-arabo, che Burnett di consueto appone nell'edizione dei testi astrologici arabi. Il solo difetto, se proprio se ne vuole trovare uno, sta nell'incertezza di un sicuro *stemma codicum* della tradizione manoscritta latina, ma ben sappiamo quanto sia arduo mettere ordine in una mole impressionante di circa duecento manoscritti.

GIUSEPPE BEZZA

MELITA LEONARDI, *Governo, istituzioni, Inquisizione nella Sicilia spagnola. I processi per magia e superstizione*, Acireale-Roma, Bonanno, 2005, 226 pp.

IL libro della Leonardi sembra nascere da un duplice interesse: quello per la storia delle istituzioni politiche e religiose siciliane tra Cinque e Settecento e quello per le vicende personali di alcuni personaggi destinati a suscitare l'attenzione del Sant'Uffizio. Vicende che, tra l'altro, fanno emergere l'esistenza di conventicole, con le quali tali personaggi vennero in contatto o di cui fecero parte, dove talora si coltivavano interessi eruditi e letterari accanto a pratiche esoteriche, riti magici, evocazioni del demonio, preparazione di malefici. Nel libro sono numerosi i processi e i loro protagonisti dei quali è ricostruita la storia, tuttavia due sono le figure di siciliani la cui biografia è presa in esame con particolare attenzione: quelle di Andrea Lo Restivo e Niccolò Perpetro, due personaggi che fecero della cultura lo strumento per la propria ascesa sociale, ponendola al servizio dei loro mecenati che accompagnavano anche nelle curiosità intellettuali più segrete.

Lo Restivo, nato attorno al 1558, vestì presto l'abito domenicano, fu celebre come astrologo e subì tra il 1586 e il 1621 ben quattro processi per eresia dall'Inquisizione. Ancora giovane ebbe accoglienza nella corte del card. Bonelli, potente protettore dell'Ordine domenicano. Caduto tuttavia in disgrazia presso Clemente VIII, pensò di rientrare a Palermo, ma il suo viaggio terminò a Napoli, dove fu arrestato finendo nelle carceri dell'Inquisizione romana. Espulso dallo Stato Pontificio con l'obbligo di risiedere a Palermo, subì un nuovo arresto e una successiva condanna alla galera. A toglierlo d'impaccio pensò nel frangente il duca di Feria,

¹ Cfr. E. S. KENNEDY, *The Astrological Houses as defined by Islamic Astronomers*, in *From Baghdad to Barcelona. Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Professor Juan Vernet*, Barcellona, 1996, p. 539.

allora viceré. Le arti astrologiche di Lo Restivo avevano frattanto suscitato l'interesse anche di Giannettino Doria, potente cardinale e arcivescovo di Palermo, che lo accolse nella propria corte attribuendogli il ruolo assai importante di filosofo. Una circostanza che non gli evitò di tornare in una cella del Sant'Uffizio e subire una dura condanna. L'intervento del Doria gli consentì tuttavia di sfuggire ancora alle carceri inquisitoriali e di ricoverarsi a Roma, dove fu ben accolto da Maffeo Barberini che, divenuto pontefice, ritenne, con atto del tutto particolare, di annullare il precedente processo inquisitorio celebrato nel 1621, consentendogli poi di vivere a Roma l'ultima parte della sua vita.

Nicolò Perpetro (1606-1664), prima studente di diritto a Padova, fu a Roma, al tempo di Urbano VIII, nella corte di Pietro Dalla Valle, celebre viaggiatore con molte relazioni di amicizia e parentela in Sicilia. Dopo Roma, città in cui ebbe occasione di conoscere Campanella, fu a Venezia presso il card. Vitelli – allora nunzio pontificio presso la Serenissima – dove entrò in contatto con i più celebri esponenti veneziani della notissima e 'libertina' accademia degli Incogniti. Rientrò poi in Sicilia, ponendosi al servizio prima del principe di Leonforte e poi di quello di Roccaflorita. Durante tale periodo siciliano Perpetro – autore di opere proprie e traduttore di altrui, tanto da essere definito una sorta di incarnazione del «letterato del XVII secolo» (p. 153) – fu sottoposto a processo per pratiche superstiziose che si concluse con una sentenza assai clemente, anche grazie ai suoi potenti protettori. Visse a Palermo gli ultimi anni della sua vita, conclusasi con il sospetto del veleno.

Riguardo alle istituzioni siciliane, la loro storia è narrata dalla Leonardi con particolare attenzione alle dinamiche relazionali che ne regolarono la vita all'interno di una logica di potere che le vedeva talora contrapporsi le une alle altre, oppure allearsi in una difesa delle rispettive prerogative e privilegi. Una dinamica di rapporti che coinvolse anche i ceti locali. Ad esempio, prima la nobiltà siciliana si alleò con l'Inquisizione per poi mutare schieramento ponendosi a fianco del viceré, quando un mutare degli equilibri nei rapporti di forza lo rendeva a lei utile. Tale situazione è ovviamente analizzata nel contesto più ampio del 'sistema polisinodale' spagnolo tra i secoli XVI e XVII, studiato nelle sue dinamiche interne, segnate sovente dal difficile incontro tra esigenze locali e dell'Impero, i cui indirizzi, talora mutevoli, provenivano dalla volontà del monarca e dei suoi consiglieri, in particolare del *valido* di turno: figura che nel periodo a cavallo tra Cinque e Seicento sostenne un ruolo di guida nell'ambito della corte di Madrid. In tale contesto, l'Inquisizione siciliana svolse un ruolo di particolare importanza, dovuto alla scelta di Filippo II di farne uno strumento fondamentale di governo dell'isola.

Dalle pagine del libro emerge la complessa e sovente conflittuale dialettica tra viceré di Spagna e Inquisizione, ma anche l'esistenza di contrasti al suo interno a causa dell'appartenenza dell'uno o dell'altro dei suoi membri a opposti 'partiti' che si scontravano nella corte spagnola. Vi erano poi i conflitti fra il Sant'Uffizio e i vescovi locali, pronti a rivendicare il potere giurisdizionale in ambiti che il Sant'Uffizio voleva di propria esclusiva pertinenza. Almeno altrettanto importanti erano quelli che dividevano l'Inquisizione siciliana da quella romana, i cui interventi, attraverso l'avocazione di cause, soprattutto quando ispirati a indulgenza,

venivano quasi sempre interpretati come tentativi di minarne l'autonomia e l'autorevolezza. Il Sant'Uffizio doveva inoltre fare i conti con le ingerenze di un Papa disponibile ad ascoltare le preghiere dei protettori degli inquisiti o dei condannati.

L'elemento che caratterizza il libro, aumentandone il pregio, è comunque costituito dalla scelta dell'autrice di analizzare in concreto, attraverso il racconto dei casi esaminati, la dinamica dell'articolazione del potere in Sicilia tra amministrazione centrale e le parti che si muovevano in ambito periferico. Svolgere il difficile compito che si è prefissata è stato reso in qualche modo agevolato dalla personalità di molti degli inquisiti e di alcuni dei loro sodali, tra cui esponenti del clero regolare e secolare, personaggi di alta estrazione sociale o comunque capaci di intessere rapporti di *patronage* con la nobiltà e illustri prelati, quando non addirittura con viceré, inquisitori o lo stesso pontefice. Circostanza che rendeva la 'disgrazia' in cui erano caduti qualcosa di diverso rispetto a una semplice questione personale, dal momento in cui conduceva i 'potenti' a esporsi a favore dei loro protetti, mettendo anche in campo tutto il peso della loro autorità personale e, in conseguenza, delle istituzioni di cui facevano parte. Tale azione metteva in moto la dinamica interna alle istituzioni civili e religiose siciliane nelle loro relazioni reciproche e in quelle con altri poteri con cui, nelle singole circostanze, erano obbligati a confrontarsi, finendo per porre in luce i reali rapporti di forza del momento. La Leonardi, indagando tale dinamica attraverso l'osservatorio privilegiato dei processi inquisitoriali, riesce a ricostruire per alcuni periodi il gioco mutevole delle relazioni fra di esse segnandone il crescere o il diminuire dell'influenza sul tessuto politico, civile e religioso siciliano. Ne emerge un quadro storico estremamente complesso che propone linee di continuità, ma anche di mutevolezza nel gioco delle alleanze e dei rapporti di forza. Tra l'altro, se per un verso appare l'ampiezza e l'efficacia dell'agire da parte dell'Inquisizione, emergono evidenti anche i limiti entro cui poteva muoversi e le sofferte mediazioni alle quali altri poteri a lei superiori la obbligarono. Una nota 'a margine', ma importante, a commento del libro riguarda il tema della circolazione libraria e l'efficacia dell'azione della Chiesa volta a bloccare il diffondersi di testi proibiti. Alla luce di quanto emerge da queste pagine, la tesi di coloro che sostengono la relativa efficacia di tale azione appare la più vicina al vero. Sembra infatti, almeno per le vicende esaminate dalla Leonardi, che nella Sicilia tra i secoli XVI e XVII i testi proibiti riuscissero a circolare eludendo i divieti, anche attraverso l'uso frequente della trascrizione manuale delle opere.

GIAN LUIGI BETTI

GIORGIO GALLI, *Stelle rosse. Astrologia neo-illuminista a uso della sinistra*, Milano, Alacrà Edizioni, 2006, 374 pp.

DOCENTE di storia delle dottrine politiche, e politologo assai noto (suo il saggio famoso su *Il bipartitismo imperfetto: comunisti e democristiani in Italia*, uscito in prima edizione a Bologna, Il Mulino, 1966), Giorgio Galli è anche studioso attento degli orientamenti culturali 'tradizionali' – astrologia, alchimia, magia

– che sono stati emarginati da una interpretazione dogmatica della rivoluzione scientifica del sec. XVII; è in particolare un grande esperto dei rapporti fra esoterismo e politica, cui ha dedicato fra gli altri l'importante volume *Hitler e il nazismo magico* (Milano, Rizzoli, 1993). La presente raccolta di saggi, frutto della rubrica che da alcuni anni l'autore tiene sulla rivista «Astra», muove dal presupposto che, contrariamente a quanto molti ritengono, tali orientamenti e discipline non siano necessariamente conservatrici o di destra. Si propone perciò di mostrare come l'integrazione delle acquisizioni significative di queste forme culturali, all'interno di una mentalità neo-illuministica e razionalistica, possa contribuire ad una cultura scientifica ricca e plurale, liberata «da una lettura gretta» del significato delle rivoluzioni scientifiche moderne, e dello stesso Illuminismo.

Il libro è ricchissimo di indicazioni e spunti di riflessione su molti testi e molte discussioni, esaminati dal punto di vista del loro rapporto con il nuovo orizzonte che l'autore vede lentamente venir formandosi a partire dalle discipline e dai punti di vista più diversi. Particolarmente calzante la denuncia delle diverse forme di quel dogmatismo scientifico, convinto di aver in tasca verità definitive e indiscutibili, contro il quale viene richiamata la splendida citazione di Albert Einstein: «nel regno di chi cerca la verità non esiste nessuna autorità umana. Chi tenta di recitarci la parte di re avrà a che fare con la risata degli dei» (p. 51). Altrettanto felice la presa di distanze da sintesi storiografiche diffuse assai al di là dei loro meriti, per le quali la rivoluzione scientifica del sec. XVII sarebbe il discrimine essenziale tra il mondo del pre-logico, che la precede, e quello della razionalità, che la segue, come se le scienze non fossero esistite anche nell'antichità, nel medioevo, ed in quel mondo di cultura islamica, nel quale Galli segnala giustamente, e ripetutamente, una delle radici 'plurali' dell'Europa.

Interessantissime appaiono infine le indicazioni, schizzate nel capitolo dedicato a *Marx e il futuro*, sulla possibilità di interpretare il rapporto astrologico di corrispondenza nei termini della fisica quantistica. Negli ultimi decenni, nota Galli, è stato messo in evidenza un significativo effetto biologico, prodotto da campi magnetici di tenue intensità e di bassissima frequenza. «Una corrente di ioni, cioè atomi o gruppi atomici dotati di carica elettrica, presenta un notevole picco di intensità qualora venga assoggettata in particolari condizioni a una combinazione di due campi magnetici, paralleli fra loro e perpendicolari alla direzione della corrente» (p. 52). Uno dei due campi è costante, l'altro è alternato, e compie un numero di oscillazioni per secondo, che è la sua frequenza. Perché l'effetto si verifichi, l'intensità del campo alternato deve essere al di sotto di un valore-soglia molto basso: solo campi magnetici molto deboli possono avere con la materia il tipo di interazione che si verifica quando la frequenza del campo alternato diventa eguale alla frequenza caratteristica di una data specie ionica. Ora, «il fenomeno sopra descritto può essere alla base del meccanismo per il quale gli elettroliti attraversano le membrane cellulari [...]. Normalmente i potenziali elettrici delle membrane sbarrano il passo alle particelle elettronicamente cariche [...]. Ma quando un tenue campo magnetico alternato, dotato di frequenza giusta, venga applicato sulle membrane cellulari, allora il citato meccanismo consente agli ioni di attraversarle» (p. 53).

Il campo costante del tempo è il campo magnetico terrestre; fra i campi magnetici alternati deboli ci sono quelli provenienti dal Sole e dai pianeti del sistema solare. Se durante la permanenza del feto nel corpo materno il ritmo delle proliferazioni cellulari è presumibilmente influenzato dai campi magnetici interni al corpo della madre, il neonato alla nascita viene a trovarsi esposto ai campi magnetici esterni. Ma se tipo e quantità delle sostanze scambiate attraverso le membrane cellulari possono essere influenzati dai campi magnetici deboli presenti nel momento e nel luogo della nascita, «come non sospettare che la particolare combinazione astrale presente in quel momento cruciale [...] non possa avere influenze significative per lo sviluppo futuro del neonato?» (p. 55). Questa appunto è nient'altro che l'antica ipotesi astrologica; sta alla scienza contemporanea esaminare le questioni da essa poste «alla luce della razionalità scientifica e senza chiedere all'osservazione di desistere dal suo compito, imitando Voltaire» (p. 56). L'accento finale allude al fatto, non sempre sufficientemente richiamato, che il grande intellettuale francese ritenne che i fossili ritrovati in alta montagna «fossero il frutto di una frode, perché per secoli erano stati citati come la prova sperimentale del diluvio universale che... non poteva essere accaduto!» (p. 51).

Quello qui fornito da Voltaire è un buon esempio del cattivo uso, oggi ahimé molto frequentemente riprodotto da pulpiti anche molto prestigiosi, dell'approccio illuministico. Un *décalage* del quale Galli auspica la correzione attraverso l'incontro non più antagonistico fra una razionalità scientifica libera dalle remore del meccanicismo secentesco e le tendenze 'alternative', fra le quali l'astrologia. Di questo incontro incipiente, l'autore ritiene con simpatico ottimismo di poter cogliere i segni in una serie di avvenimenti e pubblicazioni recenti. Vorremmo, ma confessiamo di fare un po' di fatica, poter concordare con lui anche su questo punto.

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

EUGENIO GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, prefazione di Michele Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, [v], 80 pp.

NELLA collana «Forme» della Scuola Normale Superiore di Pisa è recentemente uscita la ristampa di uno scritto di Eugenio Garin, che vide la luce per la prima volta a Roma nel 1988, presso gli Editori Riuniti. Di quella ormai lontana prima edizione pubblicai sulle pagine della rivista «Dimensioni» una breve recensione, che sottolineava l'importanza di un piccolo libro, intervenuto in veste apparentemente dimessa a rettificare gli orientamenti di una discussione in corso da almeno due decenni. Utilizzando i frutti di molti anni di ricerca, *Ermetismo del Rinascimento* mi pareva mettere felicemente a disposizione del grande pubblico un approccio alla storia dell'ermetismo del Rinascimento, rigorosamente lontano dagli schematismi a lungo prevalenti, sulla scia di un fortunatissimo libro di Frances Yates. Insisteva, intanto, sulla specificazione (*del Rinascimento*), quasi a voler rimarcare fin dall'inizio che ci sono stati molti ermetismi, e anche molti modi di farsene studiosi. Rilevava, poi, i frutti dell'incontro tra ermetismo e filosofia, e te-

neva ferma, per qualche aspetto anche contro la Yates, la distanza fra ermetismo e magia popolare. Abbozzava, in tal modo, una interpretazione complessiva, al riparo di molte delle semplificazioni che avevano avuto corso, anche in Italia, fra anni Settanta e anni Ottanta del Novecento. Riletto a quasi vent'anni di distanza, il volume mi sembra confermare, ed anzi consolidare, quelle ormai lontane impressioni di lettura.

Nella *Prefazione* alla ristampa 2006, Michele Ciliberto mette opportunamente in luce la continuità dell'interesse gariniano per l'ermetismo, di cui rileva la presenza fin dal libro su Giovanni Pico, uscito nel 1937. Al delinearsi di tale attenzione non aveva mancato di contribuire il legame anche personale fra Garin e Aby Warburg, che con una celebre e indimenticata relazione al Congresso di Storia dell'Arte del 1912, identificando nei decani egizia le misteriose figure della fascia mediana degli affreschi del Salone dei Mesi del ferrarese Palazzo Schifanoia, aveva spalancato una finestra su un aspetto fino ad allora ignorato della cultura del Rinascimento. In questo orientamento, che presto si sarebbe allargato ai temi della magia, Ciliberto coglie l'elemento che differenzia la lettura gariniana da quella di Hans Baron, imperniata intorno all'immagine del cosiddetto 'umanesimo civile'. Aggiungerei dal canto mio che Garin non respinge, ma semmai ristrutturata, l'immagine dell'umanesimo civile, ad esso originalmente collegando i temi della magia e dell'ermetismo. Se infatti, come egli suggerisce, l'operazione magica è un atto nel quale si esprimono la libertà e creatività dell'uomo, anch'essa può a buon diritto entrare iscriversi, arricchendola, all'interno dell'immagine 'civile' dell'umanesimo.

Ciliberto sottolinea poi finemente le differenze che allontanano Garin dalla moda ermetica che imperversa nella storiografia degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, «sullo sfondo di un imporsi e dilagare di mode culturali che tendono a mettere in crisi il concetto moderno di 'ragione', di cui il grande studioso fiorentino rivendicò sempre, in modo non superstizioso, il valore essenzialmente 'regolativo'» (p. iv). Ma, come rileva ancora Ciliberto, la rinnovata attenzione a tematiche ermetiche, che si prolunga nel volume del 1978 su *Rinascite e rivoluzioni*, si collega in Garin anche ad una implicita presa di posizione intorno al nodo centrale, costituito dalla formazione della scienza moderna. Già nel volume del 1965 su *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* questo tema viene visto imporsi all'attenzione dello studioso fiorentino, «nell'ambito del classico problema della genesi e dei caratteri costitutivi del 'mondo moderno', al centro – in modo costante – della sua attività di ricerca, ma senza alcuna inclinazione per interpretazioni in chiave riduttivamente 'scientista' della esperienza filosofica e culturale moderna» (n.p.). E qui proprio non si potrebbe, mi pare, dir meglio.

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deform.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cillenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinculis</i>	<i>De vinculis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. expl.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>

<i>Orat. cons.</i>	<i>Oratio consolatoria</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Praelect. geom.</i>	<i>Praelectiones geometricae</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
<i>Thes. de magia</i>	<i>Theses de magia</i>

BDD	<i>Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino</i> , a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.
BDFI	<i>Dialoghi filosofici italiani</i> , a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.
BDI	<i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali</i> , nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3ª ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2ª rist. 1985.
BOEUC	<i>Oeuvres complètes de Giordano Bruno</i> , collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. <i>Oeuvres italiennes</i> , édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. <i>Chandelier</i> , introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; II. <i>Le souper des Cendres</i> , préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. <i>De la cause, du principe et de l'un</i> , introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. <i>De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; V. <i>Expulsion de la bête triomphante</i> , introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; VI. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> , préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. <i>Des fureurs héroïques</i> , introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999. <i>Oeuvres complètes</i> , III. Documents, I. Le procès, intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.
BOI	<i>Opere italiane</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.
BOL	<i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recenserebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I,I (Neapoli, 1879), I,II (Neapoli, 1884), I,III (Florentiae, 1889), I,IV (Florentiae, 1889); II,I (Neapoli, 1886), II,II (Florentiae, 1890), II,III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891).
BOM	<i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.
BOMNE	<i>Opere mnemotecniche</i> , t. I, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004.

BPA	<i>Praelectiones geometricae - Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.
BSP	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2 ^a ed., Milano, 2001.
BUI	<i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.
MMI	<i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.
OIB	<i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll.

<i>Documenti</i>	<i>Documenti della vita di Giordano Bruno</i> , a cura di V. Spampinato, Firenze, 1933.
FIRPO, <i>Processo</i>	L. FIRPO, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quagliani, Roma, 1993.
SALVESTRINI, <i>Bibliografia</i>	V. SALVESTRINI, <i>Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)</i> , 2 ^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.
SPAMPANATO, <i>Vita</i>	V. SPAMPANATO, <i>Vita di Giordano Bruno</i> , con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.

★

TOMMASO CAMPANELLA

<i>Afor. pol.</i>	<i>Aforismi politici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.
<i>Antiveneti</i>	<i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.
<i>Apologia</i>	<i>Apologia pro Galileo</i> , Francofurti, 1622, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 475-532.
<i>Apologia 2001</i>	<i>Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée</i> , texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001.
<i>Art. proph.</i>	<i>Articuli prophetales</i> , a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.
<i>Astrol.</i>	<i>Astrologicorum libri VII</i> , Francofurti, 1630, in <i>Opera latina</i> , II, pp. 1081-1346.
<i>Ateismo</i>	<i>L'ateismo trionfato</i> , a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
<i>Ath. triumph.</i>	<i>Atheismus triumphatus</i> , in <i>Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...</i> , Parisiis, 1636, pp. 1-252.
<i>Città del Sole</i>	<i>La Città del Sole</i> , a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.
<i>Discorsi ai principi</i>	<i>Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.

- Epilogo* *Epilogo magno*, a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
Gent. *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 1-63.
- Lettere* *Lettere*, a cura di V. Spampanato, Bari, 1927.
Lettere 2 *Lettere 1595-1938*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000.
Medic. *Medicinalium libri VII*, Lugduni, 1635.
Metaphysica *Metaphysica*, Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
- Mon. Francia* *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
- Mon. Messia* *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
Mon. Messiae *Monarchia Messiae*, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
- Mon. Messiae 2002* *Monarchie du Messie*, texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
- Mon. Spagna* *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.
- Op. lat.* *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.
- Op. lett.* *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
- Opusc. astrol.* *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
- Opuscoli* *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
Phil. rat. *Philosophia rationalis*, Parisiis, 1638.
Phil. realis *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637.
- Phil. sens.* *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.
- Poesie* *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
Praedest. *De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 64-326.
- Prodromus* *Prodromus philosophiae instauranda*, Francofurti, 1617, in *Opera latina*, I, pp. 28-86.
- Quaestiones* *Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis 1637.
- Reminiscentur* *Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo *Per la conversione degli Ebrei*); Firenze, 1960 (l. IV, con il titolo *Legazioni ai Maomettani*).

<i>Scritti lett.</i>	<i>Tutte le opere di Tommaso Campanella, 1: Scritti letterari, a cura di L. Firpo, Milano, 1954.</i>
<i>Senso delle cose</i>	<i>Del senso delle cose e della magia, a cura di A. Bruers, Bari, 1925.</i>
<i>Sens. rer. 1620</i>	<i>De sensu rerum et magia, Francofurti, 1620 (in Opera latina, 1, pp. 87-473).</i>
<i>Sens. rer. 1637</i>	<i>De sensu rerum et magia, Parisiis, 1637.</i>
<i>Syntagma</i>	<i>De libris propriis et recta ratione studendi syntagma, a cura di V. Spampanato, Milano, 1927.</i>
<i>Theologia</i>	<i>Theologia, a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-</i>
<i>Tommaso Campanella</i>	<i>Tommaso Campanella, testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, 1999.</i>
 AMABILE, Castelli	 L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma e in Parigi</i> , Napoli, 1887, 2 voll.
AMABILE, Congiura	L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia</i> , Napoli, 1882, 3 voll.
FIRPO, Bibliografia	L. FIRPO, <i>Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella</i> , Torino, 1940.
FIRPO, Processi	L. FIRPO, <i>I processi di Tommaso Campanella</i> , a cura di E. Canone, Roma, 1998.
FIRPO, Ricerche	L. FIRPO, <i>Ricerche campanelliane</i> , Firenze, 1947.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2007)

BOLOGNA

Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio
Cod. B 1863 lett. n. 33, 2, 572

CITTÀ DEL VATICANO

Biblioteca Apostolica Vaticana
Barb. lat., App. KK 27, n. 31, cc. 240-243,
2, 514
Vat. Lat. 13411, 2, 563
Vat. Lat. 13424, 2, 563

FIRENZE

Archivio di Stato di Firenze
Acquisti e doni, Ms. 99-100, 1, 139
Archivio notarile moderno, notaio Zano-
bi Pancalli, 1588-1591, prot. 1110, testa-
menti, cc. 37-40, 1, 141
Carte Stroziane, serie I, filza 198, c. 103,
2, 507
Carte Stroziane, serie I, filza 214, c. 214,
2, 507
Carte Stroziane, serie I, filza 218, Reg. di
Napoli 72, 2, 507
Carte Stroziane, serie I, filza 219, Reg. di
Napoli 73, 2, 508
Carte Stroziane, serie I, filza 219, Reg. di
Roma 75, 2, 507
Carte Stroziane, serie I, filza 221, Reg. di
Roma 94, 2, 508

Biblioteca Medicea Laurenziana
Ms. Pluteus 85.11, 1, 265

Biblioteca Moreniana

Fondo Bigazzi, Ms. 279, 1, 134, 137

Biblioteca Nazionale Centrale

Ms. II. -33, III, 1, 132
Pal. E. B. 14.1/1-4, 1, 136-145

LONDRA

British Library
Ms. Add. 4428, 1, 186
Ms. Add. 4474, 1, 186
Ms. Birch (Add.) 4279, 1, 188

MODENA

Biblioteca Estense
Ms. Campori 173, 1, 292

NAPOLI

Archivio di Stato
Corp. Rel. Sopprese, 462, 2, 514, 516
Corp. Rel. Sopprese, 463, 2, 508
Corp. Rel. Sopprese, 582, 2, 499, 501, 502,
503, 504, 505, 509

VENEZIA

Biblioteca Querini Stampalia
Mss. cl. IX, cod. XVI, 1, 201

WÜRZBURG

Universitätsbibliothek
Ms. ch. Q. 50, 2, 430

INDICE DELL'ANNATA XIII (2007)

STUDI

- SIMONETTA ADORNI BRACCESI, *Fra eresia ed ermetismo. Tre edizioni italiane di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim* 1, 11
- PAUL RICHARD BLUM, «Ecclesia, quare dormis?». Raimondo Lullo e la missione laicale 1, 31
- EUGENIO CANONE, «Scuoprir quel ch'il nostro vase asconde». La lettura bruniana di una rivelazione 2, 449
- CESARE CATÀ, 'Su di una stessa barca'. Nicola Cusano e Giorgio Gemisto Pletone 1, 43
- MARIA PIA ELLERO, Aristotele tra Dante e Petrarca: la ricezione della Poetica nelle lezioni di Giambattista Gelli all'Accademia Fiorentina 2, 463
- JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE, *The arguments against the immortality of the soul in the De immortalitate animorum of Girolamo Cardano* 1, 57
- HIRO HIRAI, *Atomes vivants, origine de l'âme et génération spontanée chez Daniel Sennert* 2, 477
- MICHEL-PIERRE LERNER, *Telesio et Campanella. De la nature iuxta propria principia à la nature instrumentum Dei* 1, 79
- MICHELE MIELE, Il «mio curatore affezionatissimo cui devo anche me stesso»: Serafino Rinaldi da Nocera e Campanella 2, 497
- VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Un'ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea dell'uomo (1518)* 1, 99
- VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *Il De occulta philosophia di Cornelio Agrippa. Parole chiave: uomo-microcosmo, prisca theologia, cabala, magia* 2, 429
- MARIAFRANCA SPALLANZANI, «Une méditation fort attentive de la lumière naturelle». Descartes e i nomi di Dio 1, 113
- ANDREA SUGGI, *Educazione umanistica e pace religiosa nella Oratio de instituenda in Republica juventute di Jean Bodin* 2, 521
- CESARE VASOLI, *Il De Christiana religione di Marsilio Ficino. Parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, Ebrei* 2, 403
- MARCO VERSIERO, *Per un lessico politico di Leonardo da Vinci. 1. La metafora organologica della città come 'corpo politico'* 2, 537

TESTI E DOCUMENTI

- LUCA SARTORELLO, *L'autobiografia inedita di Giuliano de' Ricci, nipote di Machiavelli* 1, 131

- LEEN SPRUIT, *Un nuovo documento sulla censura degli scritti di Bruno* 2, 573
 SIMONE TESTA, *The ambiguities of censorship: Tesori politici (1589-1605) and the Index of Forbidden books* 2, 559

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

- GUIDO GIGLIONI, *Medicina* [Campanella] 1, 157
 MIGUEL ANGEL GRANADA, *Synodus ex mundis* [Bruno] 1, 149
 FLORENCE PLOUCHART-COHN, *Venezia* [Campanella] 2, 589
 PIETRO SECCHI, *Teologia* [Bruno] 2, 579

NOTE

- MARIO BIAGIONI, MATTEO DUNI, LUCIA FELICI, *Antonio Rotondò, maestro e storico* 2, 597
 ANGELIKA BÖNKER-VALLON, *Giordano Brunos Londoner Schriften. Selbstmarketing und publizistische Werbestrategien* 2, 609
 CLAUDIO BUCCOLINI, *Dal De tribus impostoribus ai Quatrains du déiste: metamorfosi dell'ateismo nella doppia redazione del colophon di Mersenne* 1, 167
 FRANCESCO GIANCOTTI, *Tommaso Campanella: Le poesie. Intorno all'edizione del 1998* 2, 617
 GUIDO GIGLIONI, *The eternal return of the same intellects. A new edition of Girolamo Cardano's De immortalitate animorum* 1, 177
 MARTA MOISO, *John Pell e la polemica sulle presunte osservazioni astronomiche di Tommaso Campanella* 1, 185
 LEANDRO PERINI, *Tommaso Campanella tra monarchie e imperi* 1, 191
 LEEN SPRUIT, *Agostino Nifo's De intellectu: sources and issues* 2, 625
 MICHELE VITTORI, «Calore animante» e teoria elementativa. *Campanella e l'interpretazione genesiaca di Ambrogio e Agostino* 1, 209

RECENSIONI

- The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Eroici furori of Giordano Bruno*, edited by Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland (S. Plastina) 2, 653
 GIROLAMO CARDANO, *Liber de ludo aleae*, a cura di Massimo Tamborini (G. Giglioni) 2, 641
 LORENZO CASINI, *Cognitive and Moral Psychology in Renaissance Philosophy. A Study of Juan Luis Vives' De anima et vita* (V. Del Nero) 2, 648
 FEDERICO CESI, *Apiarium*, a cura di Luigi Guerrini, traduzione di

Marco Guardo, con una presentazione di Paolo Galluzzi, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2005-2006, 2 voll.; LUIGI GUERRINI, <i>I trattati naturalistici di Federico Cesi</i> , ivi, 2006 (S. Ricci)	1, 226
Girolamo Fracastoro <i>fra medicina, filosofia e scienze delle natura</i> , a cura di Alessandro Pastore, Enrico Peruzzi (M. Sgarbi)	2, 643
HARRO HÖPFL, <i>Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630</i> , Cambridge-London, Cambridge University Press, 2004 (P. Mazur)	1, 224
BARTOMOMÉ DE LAS CASAS, JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, <i>La controversia sugli Indios</i> , a cura e con un'introduzione di Saverio Di Lisio, presentazione di Costantino Esposito (D. Pirillo)	2, 656
RITA RAMBERTI, <i>Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento</i> (A. Suggi)	2, 659
<i>Recent Research on Savonarola's Legacy</i> (D. Weinstein)	1, 219
<i>Il Rinascimento italiano e l'Europa</i> . Opera diretta da Giovanni Luigi Fontana, Luca Molà: vol. II, <i>Umanesimo ed educazione</i> , a cura di Gino Belloni, Riccardo Drusi; vol. III, <i>Produzione e tecniche</i> , a cura di Philippe Braunstein, Luca Molà (S. Ricci)	2, 661
DAVID RIJSER, <i>Raphael's Poetics. Ekphrasis, Interaction and Typology in the Art and Poetry of High Renaissance Rome</i> (L. Spruit)	2, 650
PAOLO SIMONCELLI, <i>Fuoriuscitismo repubblicano fiorentino 1530-1554</i> , vol. I: 1530-1537; SALVATORE LO RE, <i>La crisi della libertà fiorentina: alle origini della formazione politica e intellettuale di Benedetto Varchi e Piero Vettori</i> (A. Assonitis)	2, 652
GIOSTRA	1, 231 2, 667
SCHEDA (testi e traduzioni di Campanella)	2, 689

CRONACHE

<i>The Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavellismi a confronto nella cultura politica anglo-americana</i> (Napoli, 26-27 febbraio 2007) (A. Arienzo)	1, 251
<i>Aristotele nel '500. Fonti, testi, fortuna</i> (Firenze, 14-16 dicembre 2006) (O. Catanorchi, D. Esposito)	1, 249
<i>Un convegno su Marino e il Barocco</i> , da Napoli a Parigi. Basilea, 7-9 giugno 2007 (A. L. Puliafito)	2, 693
<i>Naturmagie und Deutungskunst: Wege und Motive der Rezeption von Gio-</i>	

- van Battista Della Porta in Europa. xvii convegno della Knorr von Rosenroth-Gesellschaft, Sulzbach-Rosenberg, 13-15 luglio 2007 (L. Balbiani) 2, 695
- Alle origini dell'Umanesimo scientifico dal tardo Rinascimento al primo Illuminismo. Un convegno internazionale: Napoli, 27-29 settembre 2007 (M. Moiso) 2, 697
- The Rebirth of Platonic Theology* (Firenze, 26-27 aprile 2007) (O. Catanzorchi, D. Esposito) 1, 255
- Il Tesoro messicano nelle celebrazioni lincee* (L. Guerrini) 1, 254

DIBATTITI

- PAOLO ROSSI, *Intorno ad un'accusa reprimenda* 1, 257
- ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *In risposta a Paolo Rossi* 1, 259

MATERIALI

- GIAN MARIO CAO, *Scepticism and Orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus with a facing text Pico's quotations from Sextus* 1, 263

SPHAERA

- GERMANA ERNST, GIUSEPPE BEZZA, *Una natività manoscritta di Campanella* 2, 711
- EUGENIO GARIN, ROSANNA ZERILLI, *Ficino, Pico e l'astrologia*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi 2, 717
- ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Le mansioni lunari* 2, 703
- AL-QABÎSÎ (ALCABITIUS), *The Introduction to Astrology*. Editions of the Arabic and Latin texts and an English translation, by Ch. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano (G. Bezza) 2, 723
- GIORGIO GALLI, *Stelle rosse. Astrologia neo-illuminista a uso della sinistra* (O. Pompeo Faracovi) 2, 727
- EUGENIO GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Prefazione di Michele Ciliberto (O. Pompeo Faracovi) 2, 729
- MELITA LEONARDI, *Governo, istituzioni, Inquisizione nella Sicilia spagnola. I processi per magia e superstizione* (G. L. Betti) 2, 725

- ABBREVIAZIONI E SIGLE 2, 731

- INDICE DEI MANOSCRITTI (2007) 2, 737

- INDICE DELL'ANNATA XIII (2007) 2, 739

Questo fascicolo è stato chiuso il 18 ottobre 2007.

NORME REDAZIONALI DELLA CASA EDITRICE*

CITAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNA corretta citazione bibliografica di opere monografiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'opera ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'opera, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto. Se il titolo è unico, è seguito dalla virgola; se è quello principale di un'opera in più tomi, è seguito dalla virgola, da eventuali indicazioni relative al numero di tomi, in cifre romane tonde, omettendo 'vol.', seguite dalla virgola e dal titolo del tomo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di edizione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di opere monografiche:

SERGIO PETRELLI, *La stampa in Occidente. Analisi critica*, iv, Berlino-New York, de Gruyter, 2000⁵, pp. 23-28.

ANNA DOLFI, GIACOMO DI STEFANO, *Arturo Onofri e la «Rivista degli studi orientali»*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 («Nuovi saggi», 36).

FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987, pp. vii-14 e 155-168.

Storia di Venezia, v, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti, Umberto Tucci, Renato Massa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.

UMBERTO F. GIANNONE et alii, *La virtù nel Decamerone e nelle opere del Boccaccio*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. xi-xiv e 23-68.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli èditi in opere generali o seriali (ad es.

* FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche e redazionali*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, § 1. 17 (Euro 34.00, ordini a: iepi@iepi.it). Le Norme sono consultabili e scaricabili alle pagine 'Pubblicare con noi' e 'Publish with us' del sito Internet www.libraweb.net.

enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- Titolo ed eventuale *Sottotitolo* di Atti o di un lavoro a più firme, preceduto dall'eventuale Autore: si antepone la preposizione 'in', in tondo minuscolo, e l'eventuale Autore va in maiuscolo/maiuscoletto (sostituito da IDEM o EADEM, in forma non abbreviata, se è il medesimo dell'articolo), il Titolo va in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;

- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;

- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso;

- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;

- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;

- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;

- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in opere generali o seriali (ad es. enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti:

SERGIO PETRELLI, *La stampa a Roma e a Pisa. Editoria e tipografia*, in *La stampa in Italia. Cinque secoli di cultura*, ii, Leida, Brill, 2002⁴, pp. 5-208.

PAUL LARIVAILLE, *L'Ariosto da Cassaria a Lena. Per un'analisi narratologica della trama comica*, in IDEM, *La semiotica e il doppio teatrale*, iii, a cura di Giulio Ferroni, Torino, UTET, 1981, pp. 117-136.

GIORGIO MARINI, SIMONE CAI, *Ermeneutica e linguistica*, in *Atti della Società Italiana di Glottologia*, a cura di Alberto De Juliis, Pisa, Giardini, 1981 («Biblioteca della Società Italiana di Glottologia», 27), pp. 117-136.

★

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in pubblicazioni periodiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;

- «Titolo rivista», in tondo alto/basso (o «Sigla rivista», in tondo alto/basso o in maiuscoletto spaziato, secondo la specifica abbreviazione), preceduto e seguito da virgolette ‘a caporale’, non preceduto da ‘in’ in tondo minuscolo;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da ‘a cura di’, in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione ‘a cura di’, in tondo minuscolo, l’uno dopo l’altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione ‘e’;
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- eventuale numero di serie, in cifra romana tonda, con l’abbreviazione ‘s.’, in tondo minuscolo;
- eventuale numero di annata e/o di volume, in cifre romane tonde, e, solo se presenti entrambi, preceduti da ‘a.’ e/o da ‘vol.’, in tondo minuscolo, separati dalla virgola;
- eventuale numero di fascicolo, in cifre arabe tonde;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso (opzionale);
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso (opzionale);
- anno di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con ‘p.’ o ‘pp.’, in tondo minuscolo; eventuale interpunzione ‘:’, seguita da uno spazio mobile, per specificare la pagina che interessa.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli èditi in pubblicazioni periodiche:

BRUNO PORCELLI, *Psicologia, abito, nome di due adolescenti pirandelliane*, «RLI», XXXI, 2, Pisa, 2002, pp. 53-64: 55.

GIOVANNI DE MARCO, *I ‘sogni sepolti’*: Antonia Pozzi, «Esperienze letterarie», a. XIV, vol. XII, 4, 1989, pp. 23-24.

RITA GIANFELICE, VALENTINA PAGNAN, SERGIO PETRELLI, *La stampa in Europa. Studi e riflessioni*, «Bibliologia», s. II, a. III, vol. II, 3, 2001, pp. V-XII e 43-46.

Fonti (Le) metriche della tradizione nella poesia di Giovanni Giudici. Una nota critica, a cura di Roberto Zucco, «StNov», XXIV, 2, Pisa, Giardini, 1993, pp. VII-VIII e 171-208.

★

Nel caso di bibliografie realizzate nello ‘stile anglosassone’, identiche per volumi e periodici, al cognome dell’autore, in maiuscolo / maiuscoletto, segue la virgola, il nome e l’anno di pubblicazione fra parentesi tonde seguito da virgola, a cui deve seguire direttamente la rimanente specifica bibliografica come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate, omettendo l’anno già indicato; oppure, al cognome e nome dell’autore, separati dalla virgola, e all’anno, fra parentesi tonde, tutto in tondo alto/basso, segue ‘=’ e l’intera citazione bibliografica, come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate. Nell’opera si utilizzerà, a mo’ di richiamo di nota, la citazione del cognome dell’autore seguito dall’anno di pubblicazione, ponendo fra parentesi tonde il solo anno o l’intera citazione (con la virgola fra autore e anno), a seconda della posizione – ad es.: De Pisis (1987); (De Pisis, 1987) –.

È da evitare l’uso di comporre in tondo alto/basso, anche fra apici singoli, il titolo e in corsivo il nome o le sigle delle riviste.

Esempi di citazioni bibliografiche per lo ‘stile anglosassone’:

DE PISIS, FILIPPO (1987), *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, pp. 123-146 e 155.

De Pisis, Filippo (1987) = FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987.

★

Nelle citazioni bibliografiche poste in nota a pie’ di pagina, è preferibile anteporre il nome al cognome, eccetto in quelle realizzate nello ‘stile anglosassone’. Nelle altre

tipologie bibliografiche è invece preferibile anteporre il cognome al nome. Nelle citazioni bibliografiche relative ai curatori, prefatori, traduttori, ecc. è preferibile anteporre il nome al cognome.

L'abbreviazione 'Aa. Vv.' (cioè 'autori vari') deve essere assolutamente evitata, non avendo alcun valore bibliografico. Può essere correttamente sostituita citando il primo nome degli autori seguito da *'et alii'* o con l'indicazione, in successione, degli autori, separati tra loro da una virgola, qualora essi siano tre o quattro.

Per completezza bibliografica è preferibile indicare, accanto al cognome, il nome per esteso degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. anche negli indici, nei sommari, nei titoli correnti, nelle bibliografie, ecc.

I nomi dei curatori, prefatori, traduttori, ecc. vanno in tondo alto/basso, per distinguerli da quelli degli autori, in maiuscolo/maiuscoletto.

L'espressione 'a cura di' si scrive per esteso.

Qualora sia necessario indicare, in forma abbreviata, un doppio nome, si deve lasciare uno spazio fisso fine pari a ½ pt (o, in subordine, uno spazio mobile) anche tra le lettere maiuscole puntate del nome (ad es.: P. G. GRECO; G. B. Shaw).

Nel caso che i nomi degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. siano più di uno, essi si separano con una virgola (ad es.: FRANCESCO DE ROSA, GIORGIO SIMONETTI; Francesco De Rosa, Giorgio Simonetti) e non con il lineato breve unito, anche per evitare confusioni con i cognomi doppi, omettendo la congiunzione 'e'.

Il lineato breve unito deve essere usato per i luoghi di edizione (ad es.: Pisa-Roma), le case editrici (ad es.: Fabbri-Mondadori), gli anni (ad es.: 1966-1972), i nomi e i cognomi doppi (ad es.: ANNE-CHRISTINE FAITROP-PORTA; Hans-Christian Weiss-Trotta).

Nelle bibliografie elencate alfabeticamente sulla base del cognome dell'autore, si deve far seguire al cognome il nome, omettendo la virgola fra le due parole; se gli autori sono più di uno, essi vanno separati da una virgola, omettendo la congiunzione 'e'.

Nelle bibliografie, l'articolo, fra parentesi tonde, può essere posposto alla prima parola del titolo – ad es.: *Alpi (Le) di Buzzati* –.

Nei brani in corsivo va posto in tondo ciò che usualmente va in corsivo; ad esempio i titoli delle opere. Vedi *supra*.

Gli acronimi vanno composti integralmente in maiuscoletto spaziato. Ad es.: AGIP, CLUEB, CNR, ISBN, ISSN, RAI, USA, UTET, ecc.

I numeri delle pagine e degli anni vanno indicati per esteso (ad es.: pp. 112-146 e non 112-46; 113-118 e non 113-8; 1953-1964 e non 1953-964 o 1953-64 o 1953-4).

Nelle abbreviazioni in cifre arabe degli anni, deve essere usato l'apostrofo (ad es.: anni '30). I nomi dei secoli successivi al mille vanno per esteso e con iniziale maiuscola (ad es.: Settecento); con iniziale minuscola vanno invece quelli prima del mille (ad es.: settecento). I nomi dei decenni vanno per esteso e con iniziale minuscola (ad es.: anni venti dell'Ottocento).

L'ultima pagina di un volume è pari e così va citata. In un articolo la pagina finale dispari esiste, e così va citata solo qualora la successiva pari sia di un altro contesto; altrimenti va citata, quale ultima pagina, quella pari, anche se bianca.

Le cifre della numerazione romana vanno rispettivamente in maiuscoletto se la numerazione araba è in numeri maiuscoletti, in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli (ad es.: xxiv, 1987; XXIV, 1987). Vedi *supra*.

L'indispensabile indicazione bibliografica del nome della casa editrice va in forma abbreviata ('Einaudi' e non 'Giulio Einaudi Editore'), citando altre parti (nome dell'editore, ecc.) qualora per chiarezza ciò sia necessario (ad es.: 'Arnoldo Mondadori', 'Bruno Mondadori', 'Salerno Editrice').

OPERA CITATA

Nel ripetere la medesima citazione bibliografica successiva alla prima in assoluto, si indicano qui le norme da seguire, per le opere in lingua italiana:

- può essere usata l'abbreviazione '*op. cit.*' ('*art. cit.*' per gli articoli; in corsivo poiché sostituiscono anche il titolo) dopo il nome, con l'omissione del titolo e della parte successiva ad esso:

GIORGIO MASSA, *op. cit.*, p. 162.

ove la prima citazione era:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa. Saggi di economia politica*, Milano, Feltrinelli, 1976.

- onde evitare confusioni qualora si citino opere differenti dello stesso autore, si cita l'autore, il titolo (o la parte principale di esso) seguito da '*cit.*', in tondo minuscolo, e si omette la parte successiva al titolo:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa*, *cit.*, p. 162.

- se si cita un articolo inserito in un'opera a più firme già precedentemente citata, si scriva:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*, *cit.*, p. 128.

ove la prima citazione era:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine. Scritti 1922-1925*, a cura di Anne-Christine Faitrop-Porta, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1996.

BRANI RIPORTATI

I brani riportati brevi vanno nel testo tra virgolette 'a caporale' e, se di poesia, con le strofe separate fra loro da una barra obliqua (ad es.: «Quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte»). Se lunghi oltre le venticinque parole (o due-tre righe), vanno in corpo infratesto, senza virgolette; devono essere preceduti e seguiti da un'interlinea di mezza riga bianca e non devono essere rientrati rispetto alla giustezza del testo. Essi debbono essere riprodotti fedelmente rispetto all'originale, anche se difforni dalle nostre norme.

I brani riportati di testi poetici più lunghi e di formule vanno in corpo infratesto centrati sul rigo più lungo.

Nel caso in cui siano presenti, in successione, più brani tratti dalla medesima opera, è sufficiente indicare il relativo numero di pagina (tra parentesi tonda) alla fine di ogni singolo brano riportato, preceduto da 'p.', 'pp.', evitando l'uso di note.

ABBREVIAZIONI

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua italiana (facendo presente che, per alcune discipline, esistono liste specifiche):

a. = annata
a.a. = anno accademico
A., Aa. = autore, -i (m.lo/m.tto)
a.C. = avanti Cristo
ad es. = ad esempio
ad v. = *ad vocem* (c.vo)
an. = anonimo
anast. = anastatico
app. = appendice

art., artt. = articolo, -i
art. cit., *artt. citt.* = articolo citato, articoli citati
(c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
autogr. = autografo, -i
°C = grado Centigrado
ca = circa (senza punto basso)
cap., capp. = capitolo, -i
cfr. = confronta
cit., *citt.* = citato, -i

cl. = classe	op., opp. = opera, -e
cm, m, km, gr, kg = centimetro, ecc. (senza punto basso)	<i>op. cit.</i> , <i>opp. citt.</i> = opera citata, opere citate (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
cod., codd. = codice, -i	p., pp. = pagina, -e
col., coll. = colonna, -e	par., parr., §, §§ = paragrafo, -i
cpv. = capoverso	<i>passim</i> = <i>passim</i> (la citazione ricorre frequente nell'opera citata; c.vo)
c.vo = corsivo (tip.)	<i>r</i> = <i>recto</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
d.C. = dopo Cristo	rist. = ristampa
ecc. = eccetera	s. = serie
ed., edd. = edizione, -i	s.a. = senza anno di stampa
es., ess. = esempio, -i	s.d. = senza data
<i>et alii</i> = <i>et alii</i> (per esteso; c.vo)	s.e. = senza indicazione di editore
F = grado Fahrenheit	s.l. = senza luogo
f., ff. = foglio, -i	s.l.m. = sul livello del mare
f.t. = fuori testo	s.n.t. = senza note tipografiche
facs. = facsimile	s.t. = senza indicazione di tipografo
fasc. = fascicolo	sec., secc. = secolo, -i
Fig., Figg. = figura, -e (m.lo/m.tto)	sez. = sezione
lett. = lettera, -e	sg., sgg. = seguente, -i
loc. cit. = località citata	suppl. = supplemento
m.lo = maiuscolo (tip.)	<i>supra</i> = sopra
m.lo/m.tto = maiuscolo/maiuscoletto (tip.)	t., tt. = tomo, -i
m.tto = maiuscoletto (tip.)	t.do = tondo (tip.)
misc. = miscellanea	TAB., TABB. = tabella, -e (m.lo/m.tto)
ms., mss. = manoscritto, -i	Tav., Tavv. = tavola, -e (m.lo/m.tto)
n.n. = non numerato	tip. = tipografico
n., nn. = numero, -i	tit., titt. = titolo, -i
N.d.A. = nota dell'autore	trad. = traduzione
N.d.C. = nota del curatore	<i>v</i> = <i>verso</i> (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
N.d.E. = nota dell'editore	v., vv. = verso, -i
N.d.R. = nota del redattore	vedi = vedi (per esteso)
N.d.T. = nota del traduttore	vol., voll. = volume, -i
nota = nota (per esteso)	
n.s. = nuova serie	
n.t. = nel testo	

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua inglese:

A., Aa. = author, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)	f., ff. = following, -s
A.D. = <i>anno Domini</i> (m.tto, <i>small caps</i>)	lett. = letter
an. = anonymous	misc. = miscellaneous
anast. = anastatic	ms., mss. = manuscript, -s
app. = appendix	n.n. = not numbered
art., artt. = article, -s	n., nn./no., nos. = number, -s
autogr. = autograph	n.s. = new series
B.C. = before Christ (m.tto, <i>small caps</i>)	p., pp. = page, -s
cm, m, km, gr, kg = centimetre, ecc. (senza punto basso, <i>without full stop</i>)	Pl., Pls. = plate, -s (m.lo/m.tto, <i>caps and small caps</i>)
cod., codd. = codex, -es	<i>r</i> = <i>recto</i> (c.vo, <i>italic</i> ; senza punto basso, <i>without full stop</i>)
ed. = edition	s. = series
facs. = facsimile	suppl. = supplement

t., tt. = tome, -s

tit. = title

v = verso (c.vo, *italic*; senza punto basso, *without full stop*)vs = *versus* (senza punto basso, *without full stop*)

vol., vols. = volume, -s

Le abbreviazioni FIG., FIGG., PL., PLS., TAB., TABB., TAV. e TAVV. vanno in maiuscolo/maiuscoletto, nel testo come in didascalia.

PARAGRAFI

La gerarchia dei titoli dei vari livelli dei paragrafi (anche nel rispetto delle centrature, degli allineamenti e dei caratteri – maiuscolo/maiuscoletto spaziato, alto/basso corsivo e tondo –) è la seguente:

1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. *Istituti editoriali*

1. 1. 1. Istituti editoriali

1. 1. 1. 1. ISTITUTI EDITORIALI

1. 1. 1. 1. 1. *Istituti editoriali*

1. 1. 1. 1. 1. 1. Istituti editoriali

L'indicazione numerica, in cifre arabe o romane, nelle titolazioni dei vari livelli dei paragrafi, qui indicata per mera chiarezza, è opzionale.

VIRGOLETTE E APICI

L'uso delle virgolette e degli apici si diversifica principalmente tra:

- « », virgolette 'a caporale': per i brani riportati che non siano posti in corpo infratesto o per i discorsi diretti;

- “ ”, apici doppi: per i brani riportati all'interno delle « » (se occorre un 3° grado di virgolette, usare gli apici singoli ‘ ’);

- ‘ ’, apici singoli: per le parole e le frasi da evidenziare, le espressioni enfatiche, le parafrasi, le traduzioni di parole straniere, ecc.

NOTE

In una pubblicazione le note sono importantissime e manifestano la precisione dell'autore.

Il numero in esponente di richiamo di nota deve seguire, senza parentesi, un eventuale segno di interpunzione e deve essere preceduto da uno spazio finissimo.

I numeri di richiamo della nota vanno sia nel testo che in nota in esponente.

Le note, numerate progressivamente per pagina (o eccezionalmente per articolo o capitolo o saggio), vanno poste a pie' di pagina e non alla fine dell'articolo o del capitolo o del saggio. Gli autori sono comunque pregati di consegnare i testi con le note numerate progressivamente per articolo o capitolo o saggio.

Analogamente alle poesie poste in infratesto, le note seguono la tradizionale impostazione della costruzione della pagina sull'asse centrale propria della 'tipografia classica' e di tutte le nostre pubblicazioni. Le note brevi (anche se più d'una, affiancate una all'altra a una distanza di tre righe tipografiche) vanno dunque posizionate centralmente o nello spazio bianco dell'ultima riga della nota precedente (lasciando

in questo caso almeno un quadratone bianco a fine giustezza). La prima nota di una pagina è distanziata dall'eventuale parte finale dell'ultima nota della pagina precedente da un'interlinea pari a tre punti tipografici (nelle composizioni su due colonne l'interlinea deve essere pari a una riga di nota). Le note a fine articolo, capitolo o saggio sono poste a una riga tipografica (o mezzo centimetro) dal termine del testo.

IVI E *IBIDEM* · IDEM E *EADEM*

Nei casi in cui si debba ripetere di séguito la citazione della medesima opera, variata in qualche suo elemento – ad esempio con l'aggiunta dei numeri di pagina –, si usa 'ivi' (in tondo alto/basso); si usa '*ibidem*' (in corsivo alto/basso), in forma non abbreviata, quando la citazione è invece ripetuta in maniera identica subito dopo.

Esempi:

Lezioni su Dante, cit., pp. 295-302.

Ivi, pp. 320-326.

BENEDETTO VARCHI, *Di quei cinque capi*, cit., p. 307.

Ibidem. Le cinque categorie incluse nella lettera (1, 2, 4, 7 e 8) sono schematicamente descritte da Varchi.

Quando si cita una nuova opera di un autore già citato precedentemente, nelle bibliografie generali si può porre, in luogo del nome dell'autore, un lineato lungo; nelle bibliografie generali, nelle note a pie' di pagina e nella citazione di uno scritto compreso in una raccolta di saggi dello stesso autore (vedi *supra*) si può anche utilizzare, al posto del nome dell'autore, l'indicazione 'IDEM' (maschile) o 'EADEM' (femminile), in maiuscolo/maiuscoletto e mai in forma abbreviata.

Esempi:

LUIGI PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Milano, Sonzogno, 1936.

—, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.

LUIGI PIRANDELLO, *L'esclusa*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1996.

IDEM, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1999.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua in scena*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 174.

—, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua italiana*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004.

EADEM, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 93-98.

PAROLE IN CARATTERE TONDO

Vanno in carattere tondo le parole straniere che sono entrate nel linguaggio corrente, come: boom, cabaret, chic, cineforum, computer, dance, film, flipper, gag, garage, horror, leader, monitor, pop, rock, routine, set, spray, star, stress, thè, tea, tic, vamp, week-end, ecc. Esse vanno poste nella forma singolare.

PAROLE IN CARATTERE CORSIVO

In genere vanno in carattere corsivo tutte le parole straniere. Vanno inoltre in carattere corsivo: *alter ego* (senza lineato breve unito), *aut-aut* (con lineato breve unito), *budget*,

équipe, media (mezzi di comunicazione), *passim, revival, sex-appeal, sit-com* (entrambe con lineato breve unito), *soft*.

ILLUSTRAZIONI

Le illustrazioni devono avere l'estensione EPS o TIF. Quelle in bianco e nero (BITMAP) devono avere una risoluzione di almeno 600 *pixels*; quelle in scala di grigio e a colori (CMYK e non RGB) devono avere una risoluzione di almeno 300 *pixels*.

VARIE

Il primo capoverso di ogni nuova parte, anche dopo un infratesto, deve iniziare senza il rientro, in genere pari a mm 3,5.

Nelle bibliografie generali, le righe di ogni citazione che girano al rigo successivo devono rientrare di uno spazio pari al capoverso.

Vanno evitate le composizioni in carattere neretto, sottolineato, in minuscolo spaziato e integralmente in maiuscolo.

All'interno del testo, un intervento esterno (ad esempio la traduzione) va posto tra parentesi quadre.

Le omissioni si segnalano con tre puntini tra parentesi quadre.

Nelle titolazioni, è nostra norma l'uso del punto centrale in luogo del lineato.

Per informazione, in tipografia è obbligatorio l'uso dei corretti *fonts* sia per il carattere corsivo che per il carattere maiuscoletto.

Esempi:

Laura (errato); *Laura* (corretto)

LAURA (errato); LAURA (corretto)

Analogamente è obbligatorio l'uso delle legature della 'f' sia in tondo che in corsivo (ad es.: 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl'; 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'ffl').

Uno spazio finissimo deve precedere tutte le interpunzioni, eccetto i punti bassi, le virgole, le parentesi e gli apici. Le virgolette 'a caporale' devono essere, in apertura, seguite e, in chiusura, precedute da uno spazio finissimo.

I caratteri delle titolazioni (non dei testi) in maiuscolo, maiuscolo/maiuscoletto e maiuscoletto devono essere equilibratamente spazati.

Le opere da noi edite sono composte in carattere *Dante Monotype*.

Negli originali cartacei 'dattiloscritti', il corsivo va sottolineato una volta, il maiuscoletto due volte, il maiuscolo tre volte.

È una consuetudine, per i redattori interni della casa editrice, l'uso di penne con inchiostro verde per la correzione delle bozze cartacee, al fine di distinguere i propri interventi redazionali.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Febbraio 2008

(CZ2 / FG3)



BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Uomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice *Luigi Firpo, Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100 [MATERIALI, 2].
- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. XXII-54 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 5].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. XVIII-104 [MATERIALI, 3].

LA MAGIA NELL'EUROPA MODERNA

TRA ANTICA SAPIENZA E FILOSOFIA NATURALE

Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003)

A CURA DI FABRIZIO MEROI

CON LA COLLABORAZIONE DI ELISABETTA SCAPPARONE

La magia rappresenta uno dei motivi centrali del Rinascimento e della prima età moderna: i saggi di studiosi italiani e stranieri qui riuniti hanno per oggetto questo tema, che ha caratterizzato una lunga stagione della storiografia novecentesca e che pure necessita, oggi, di un'attenta ridefinizione. Basti pensare al problema del rapporto tra magia ed ermetismo, troppo spesso identificati l'una con l'altro, o a quello del rapporto tra magia e scienza, un problema cruciale per comprendere le origini stesse della modernità.

Magic, one of the central themes of the Renaissance and the early Modern Age, is the object of these essays written by Italian and foreign scholars. A good deal of twentieth-century historiography has been characterized by this theme which needs to be redefined properly today. Consider for instance the relationship between magic and Hermetism, often mistaken for each other, and that between magic and science, a crucial point in understanding the origins of modernity.

MICHELE CILIBERTO, *Premessa. Parte prima*. VITTORIA PERRONE COMPAGNI, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento* • GIULIO BUSI, *Chimere bibliografiche e curiosità erudite. Il mito della magia ebraica nel Rinascimento italiano* • JAMES HANKINS, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul* • MICHAEL J.B. ALLEN, *Ficino's Magical Mousing Cat: Knowing When to Pounce* • RICHARD KIECKHEFER, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Conception of Natural Magic* • BRIAN P. COPENHAVER, *Chi scrisse l'Orazione di Pico?* • STÉPHANE TOUSSAINT, «*Sensus naturae*». Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle • ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Gli astrologi e la magia* • MARIA ASSUNTA CEPPARI RIDOLFI-VINICIO SERINO-PATRIZIA TURRINI, *Tra Ermete Trismegisto e la 'occulta philosophia': cultura ermetica e pratiche magiche a Siena tra '400 e '500. Parte seconda*. JEAN-CLAUDE MARGOLIN, *Sur les vertus magiques de quelques plantes et leur réception dans l'Europe de la Renaissance: Moly, Baaras-Mandragore, Boramets et Pantagruëlion* • FRANCO BACCHELLI, *Filosofia naturale e simpatia universale. Schede sul dibattito attorno alla razionalità dell'anima dei bruti tra Quattro e Cinquecento* • ANNARITA ANGELINI, *Archemastria e architettura del sapere nel Cinquecento* • CESARE VASOLI, *Riflessioni su De la démonomanie des sorciers di Jean Bodin* • PAUL RICHARD BLUM, «*Cognitio falsitatis vera est*». Benedictus Pererius critico della magia e della Cabala • LEEN SPRUIT, *Magic and the Roman Congregations of the Holy Office and the Index. Parte terza*. SIMONETTA BASSI, *Metamorfosi della magia di Giordano Bruno* • NICOLETTA TIRINNANZI, *Eroi e demoni tra Ficino e Bruno* • ELISABETTA SCAPPARONE, «*Efficacissimus Dei filius*». Sul Cristo mago di Bruno • FABRIZIO MEROI, *Tra magia e religione. Sull'idea di «fides» in Giordano Bruno* • MARCO MATTEOLI-RITA STURLESE, *Il canto di Circe e la 'magia' della nuova arte della memoria del Bruno* • EUGENIO CANONE, *Una scala per l'al di qua. Giordano Bruno: l'orizzonte filosofico della magia e dell'ermetismo* • DIEGO PIRILLO, *Magia e machiavellismo: Giordano Bruno tra 'praxis' magica e vita civile. Parte quarta*. MASSIMILIANO ROSSI, *L'idea incarnata. Federico Zuccari e l'immagine ermetica di Carlo Emanuele I di Savoia* • ARMANDO MAGGI, *Per una storiografia degli esseri spirituali: il Palagio degli'incanti (1605) o Magiae omnifariae (1606) di Strozzi Cigogna* • GERMANA ERNST, *Magia, divinazione e segni in Tommaso Campanella* • LORENZO BIANCHI, *Libertinismo e magia: la critica di Gabriel Naudé alla tradizione magica e ai Rosacroce* • MARIASSUNTA PICARDI, *Dalla magia dei talismani alla caccia alle streghe: la polemica antimagica di Charles Sorel* • INGRID ROWLAND, *Athanasius Kircher and Magic* • MIGUEL BENÍTEZ, *La Bibliotheca magica de Bonaventure de Fourcroy* • FRANCESCA MARIA CRASTA, *Corrispondenze, geroglifici, scritture: antica sapienza e filosofia della natura in Emanuel Swedenborg* • ANDREA ORSUCCI, «*Oriente e Occidente non possono più essere separati*»: sincretismo religioso, ermetismo e magia nella storiografia del primo Novecento. Indice dei nomi.

Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Atti di convegni, vol. 23

2007, cm 17 x 24, 2 tomi di XII-786 pp. con 4 tavv. ft. € 75,00

[ISBN 978 88 222 5749 9]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze

E-MAIL: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy

orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale

dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci

e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA · EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole

editoriali, tipografiche & redazionali

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki
Con un'appendice di Jan Tschichold

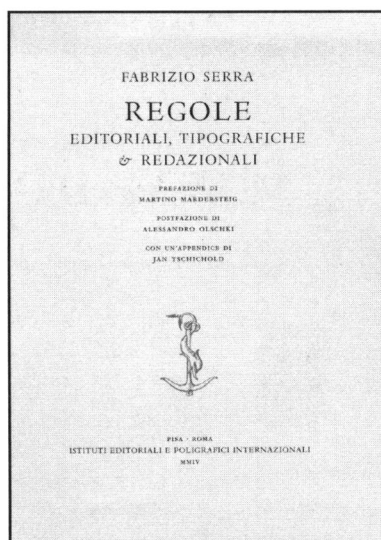
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

★

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] Queste succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2004, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
Editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

